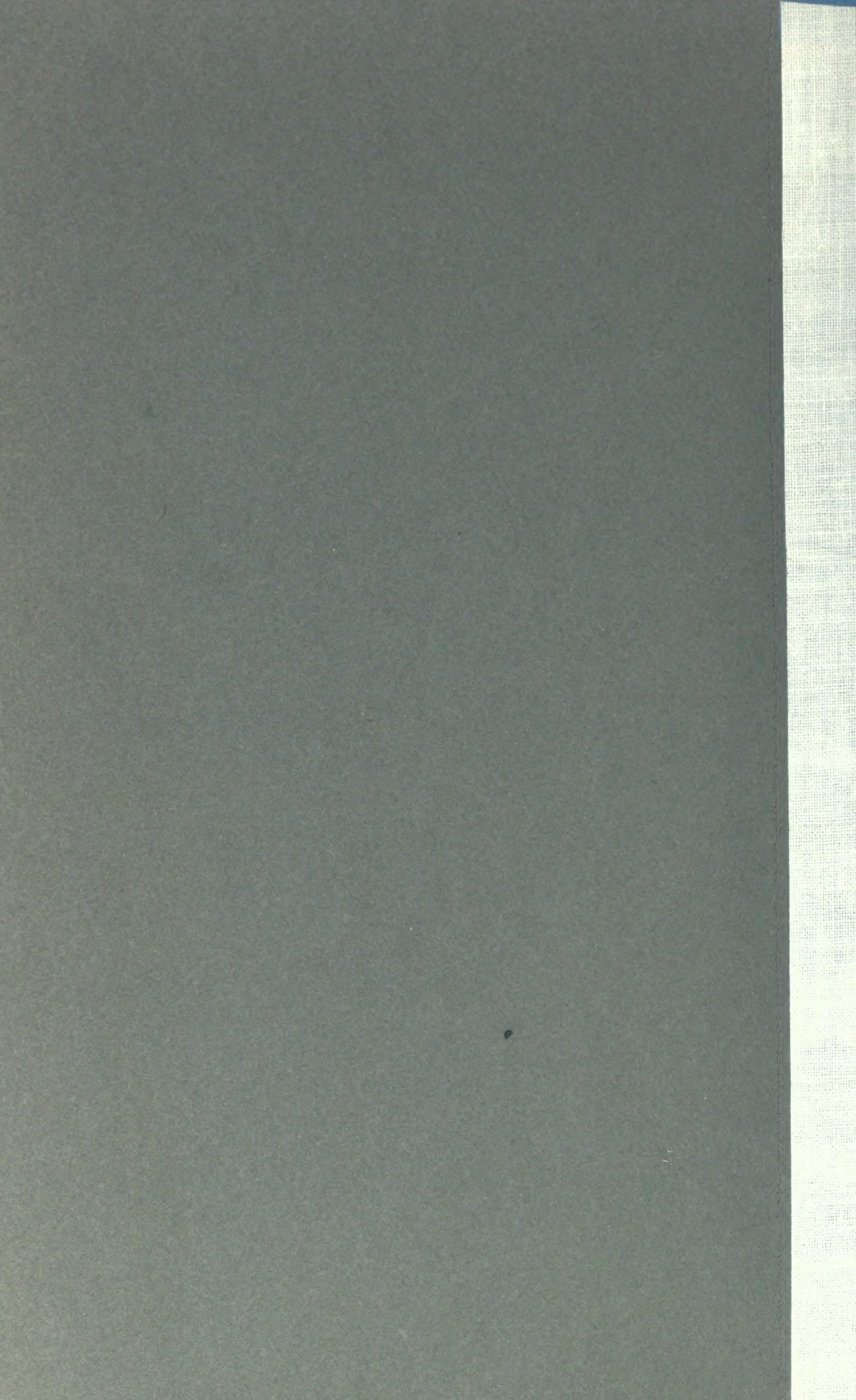
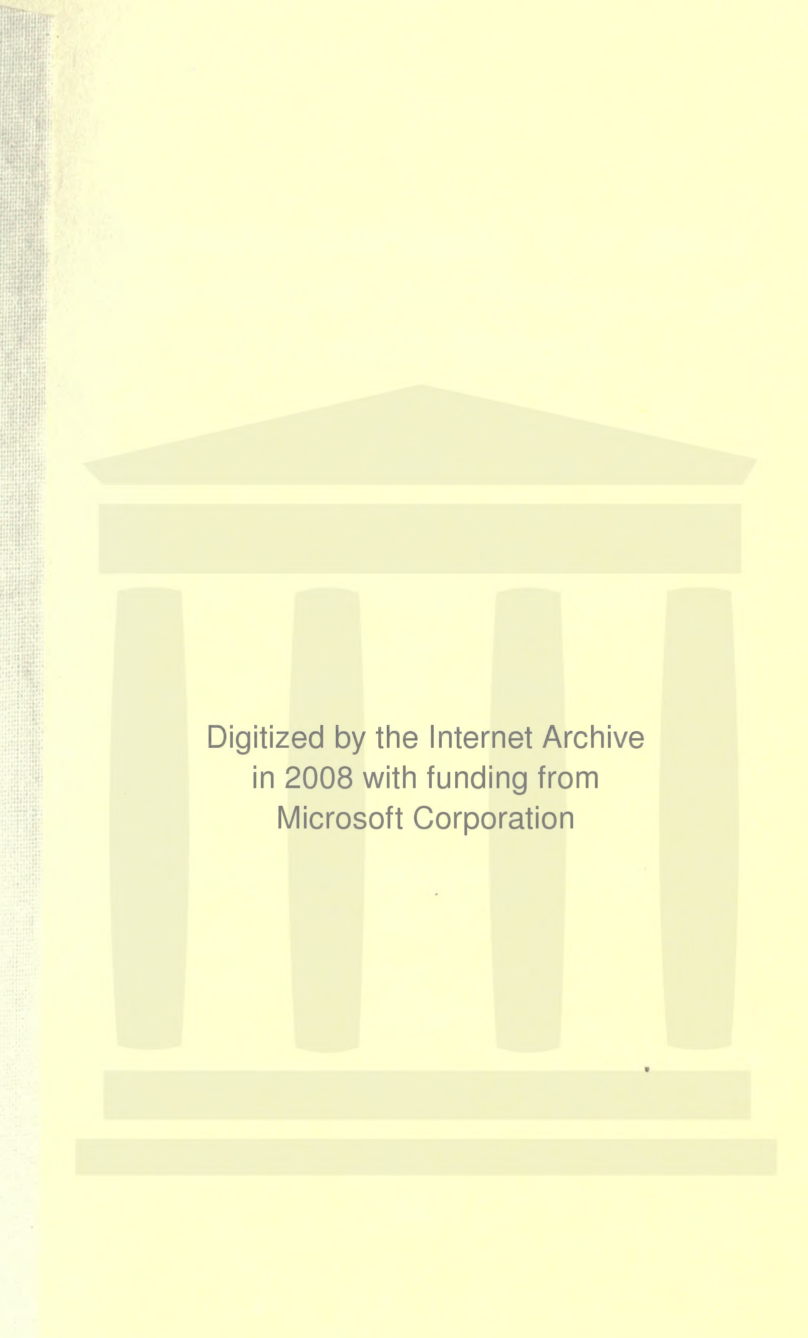


Herzog, Karl
Spekulativ-psychologische Entwicklung der Grundlagen und Grundlinien des philonischen Systems







Spekulativ-psychologische Entwicklung der Grundlagen und Grundlinien des philonischen Systems.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät

der

Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen

vorgelegt von

Karl Herzog

aus Uehlfeld.

Tag der mündlichen Prüfung: 24. Juli 1911.

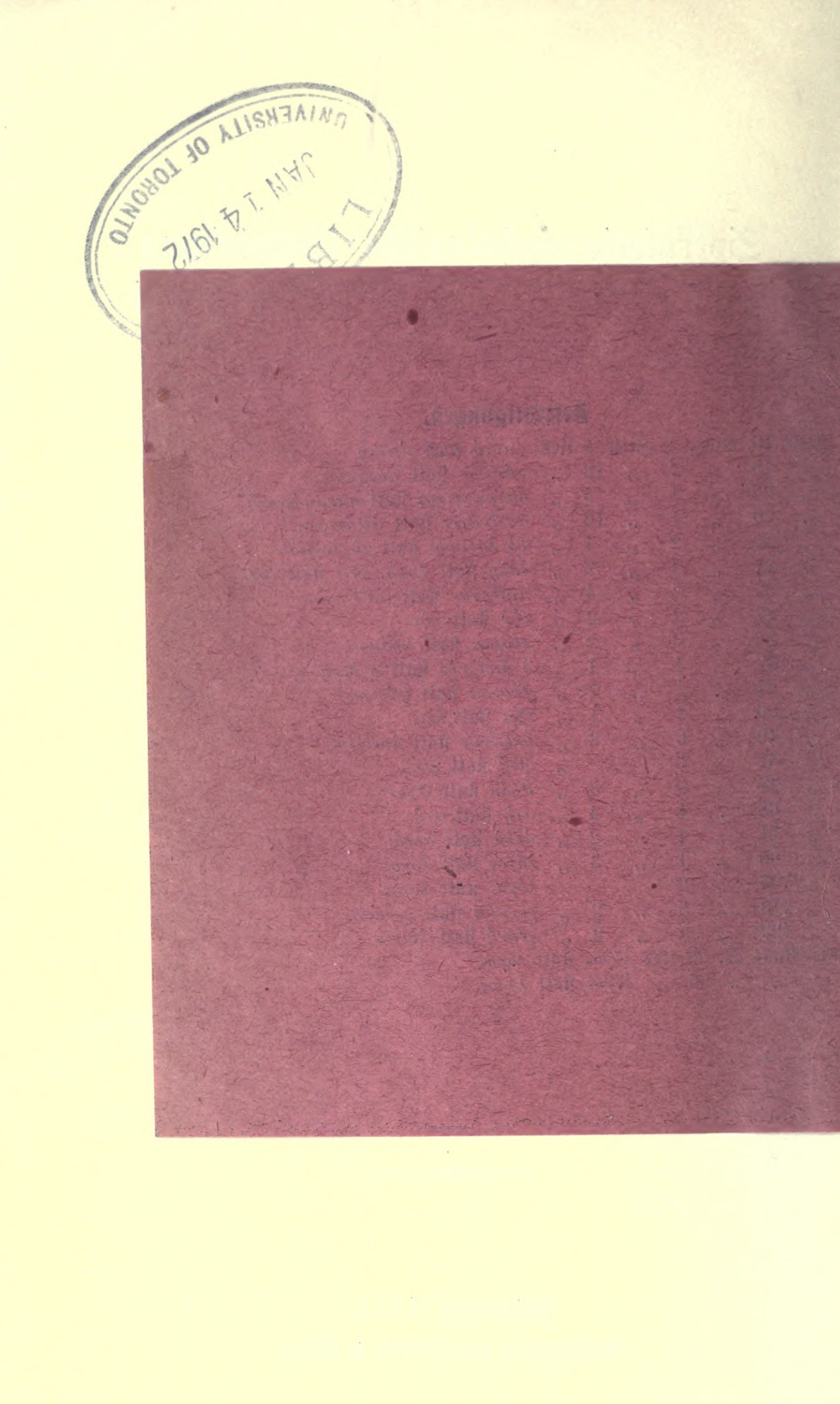
Nürnberg 1911.

Buchdruckerei von Rottner & Keller.


UNIVERSITY OF TORONTO
JAN 14 1972
LIBRARY

Berichtigungen.

Seite 19, Anm. 1, Zeile 4 lies τ᾽αυτό statt τ᾽αυτο
" 19 " 2 " 12 " πάντων statt πὰντων
" 20 " 1 " 5 " σπερματικὸς statt σπερμάτικὸς
" 20 " 1 " 16 " ἀθάνατοι statt ἀθἅνατοι
" 21 " 2 " 1 " τὸ λογικόν statt τὸ λογικον
" 21 " 2 " 2 " ὑπὲρ statt ὕπερ, ἐστί statt ἐστι
" 22 " 2 " 4 " παθητόν statt παθητо̃ν
" 27 " 2 " 2 " τὴν statt τὴν
" 32 " 3 " 2 " κόσμος statt κὀσμος
" 37 " 1 " 1 " ὁ διοιγνὺς statt ὁ διοιγὺς
" 37 " 1 " 7 " φύσεως statt φῦσεως
" 39 " 1 " 1 " ἕξις statt ἕ̔ξις
" 49 " 6 " 3 " ἀνείδεος statt ὰνείδεος
" 51 " 3 " ζωή statt ξωή
" 58 " 2 " 3 " θεόν statt θεὸν
" 68 " 1 " 4 " στῇ statt στῆ
" 71 " 1 " 2 " ἀλλὰ statt ἀλλά
" 86 " 1 " 3 " λόγος statt λογος
" 95 " 2 " λόγος statt λογος
" 118 " 3 " 2 " γενικὸς statt γενικός
" 122 " 3 " 2 " ἡδονή statt ἡδονὴ
Am Rand S. 28 lies λόγος statt λογος
" " " 56 " λόγος statt λογος.



Disposition.

Literatur.

E. Zeller, Die Philosophie der Griechen III 2. Vierte Auflage 1903.
E. Drummond, Philo Judäus. London 1888.
Heinze, Die Lehre vom λόγος in der griech. Philosophie. Oldenburg 1872.
Siegfried, Philo von Alexandria als Ausleger des A. T. Jena 1875.
Dähne, Geschichtl. Darstellung d. jüd. alex. Relig.-philos. Halle 1834.
Freudenthal, Die Erkenntnislehre Philos von Alexandria, Berlin 1891.
Keferstein, Philos Lehre von den göttl. Mittelwesen, Leipzig 1846.
Friedländer, Zur Entstehungsgeschichte des Christentums, Wien 1894.
Horovitz, Untersuchungen über Philons und Platons Lehre von der Weltschöpfung, Marburg 1900.
Zeller, Grundriß der Gesch. der griech. Philos., Leipzig 1901.
Überweg, Grundriß der Philosophie des Altertums, 1903.
Wolff, Die philon. Philos. in ihren Hauptmomenten.

Die bisherigen, vornämlich die neueren Untersuchungen über die Philosophie Philos von Alexandria sind besonders nach der Seite fruchtbar und bedeutsam gewesen, daß sie immer tiefer in die Beziehungen dieser Philosophie zu der gleichzeitigen und vorausgegangenen Philosophie eindrangen. So interessant und für die Beurteilung Philos wichtig nun ohne Zweifel der Nachweis platonischer, stoischer und anderer Elemente in der philonischen Spekulation sein mag, so scheint es doch eine nicht minder interessante und notwendige Aufgabe zu sein, den Ursachen und Motiven der Beziehungen und des Abhängigkeitsverhältnisses, in denen Philo zu vorgefundenen und gegebenen Vorstellungen stand, nachzuforschen. Man wird im Ernste nicht glauben, daß ein Philosoph von der unbestrittenen Eigenart und Lebhaftigkeit der Empfindung und des Denkens, von der ausgeprägten philosophischen Individualität wie Philo nur aus Willkür oder zufälligen äußeren Gründen etwa mit Rücksicht auf Pietät, Tradition oder Autorität andere irgendwo von außen her sich ihm darbietende Anschauungen mechanisch aufgenommen und zu seinen eigenen gemacht hat. Philos Philosophie ist so kompliziert, so wenig einfach, ihr Bild ist aus so mannigfaltigen und wechselnden Bestandteilen zusammengesetzt, daß man zur Erklärung hiefür nach tieferen, nach psychischen Gründen suchen muß. Die Philosophie eines Mannes, der ein System so verschiedenartiger Systeme aufstellt, der sich bald in dieser, bald in jener Anschauungs- und Gefühlswelt, bald in diesem, bald in jenem Gegensatz und Extrem bewegt, kann

Einleitung

a) Die Notwendigkeit einer psychologischen Beurteilung der philonischen Spekulation

nur aus bestimmten, in einer genuinen Grundstimmung wurzelnden psychischen Motiven verstanden, muß psychologisch betrachtet und begriffen werden. Bei einem solchen Denker muß ein tiefes, inneres Interesse als treibende und gestaltende Kraft seiner Philosophie, ferner der Art und des Umfangs, wie er andere Vorstellungen benützt, vorausgesetzt werden. War doch Philo selbständig genug, um trotz seiner starken, in der natürlichen Zugehörigkeit zu seinem Volke und in der Solidarität des Bluts begründeten Gebundenheit an seine väterliche Religion und ihre heilige Schrift diese heilige Schrift in seinem Sinne d. h. allegorisch auszulegen. Die Frage nach dem Wesen der philonischen Philosophie ist also von Anfang und zunächst eine psychologische Frage. Aus der Betrachtung der philosophischen Anschauungen Philos selbst läßt sich der Faden des inneren Verständnisses und Zusammenhangs seiner Gedanken nicht finden. Die leitende Erkenntnis, die durch seine Philosophie hindurchführt, kann nur aus der Erkenntnis ihrer psychischen Grundlagen und Motive gewonnen werden. Sonst bleiben die Gedankengänge Philos wegen ihrer Sprunghaftigkeit ein sonderbares, unlösbares Problem, eine unbegreifliche philosophische Absurdität, die vielleicht mehr pathologisches als wissenschaftliches Interesse verdient. Nur so also kann man zu einem rechten inneren Verständnis der philonischen Spekulation gelangen, wenn man der Frage nachgeht und sich klar zu werden sucht, aus welchen inneren Voraussetzungen und Gründen Philo dazugekommen ist, gerade so zu denken, wie er gedacht hat, seinem philosophischen und wissenschaftlichen Denken gerade die und jene Vorstellungen und Begriffe anzueignen.

Es soll im folgenden versucht werden, diese inneren Motive und Grundlagen aufzuzeigen und die Grundlinien der philonischen Philosophie als hiedurch bestimmt zu erweisen, d. h. bei der Betrachtung der einzelnen Stadien

und Entwicklungsstufen der philonischen Philosophie nachzuweisen, wie sie sich aus jenen Grundlagen entwickelt haben.

b) Die Hauptstadien der psychologischen Entwicklung des philosophisch-spekulativen Bewußtseins

Auch einen Philosophen begreifen, heißt ihn aus seiner Zeit begreifen.

Den inneren Ausgangspunkt und die Wurzel für das Typische in der Philosophie Philos finden wir nun in einer Stimmung tiefster persönlicher Ohnmacht und Unlust, welche in der ganzen intellektuellen, ethischen und religiösen Anlage des Zeitalters der philonischen Spekulation begründet ist. Der Mensch war mit sich innerlich zerfallen; das Ich hatte seine Selbstgewißheit und seinen Halt verloren. Zeller bemerkt treffend: „die Widersprüche (in der philonischen Philosophie) sind darum nichts zufälliges, nicht bloß das Erzeugnis eines prinziplosen Eklektizismus, sondern sie sind in der ursprünglichen Anlage der alexandrinischen Philosophie gegeben; sie sind nur die folgerichtige Entwicklung eines Bewußtseins, das mit sich selbst und der Welt zerfallen, doch zugleich die äußersten Anstrengungen macht, im Gedanken an die Gottheit zur Einheit mit sich selbst zu gelangen."

Dieses mit sich und der Welt zerfallene Bewußtsein trachtet zuerst, von sich frei zu werden. Es sucht seinen Halt in einer Gottheit möglichster Transzendenz. Hiedurch ist das erste Stadium in der Entwicklung des philosophischen Bewußtseins Philos bezeichnet. Das Bewußtsein sucht dann wieder Genüge und Halt an sich selbst. Das Ich strebt wieder nach Festigkeit, Sicherheit und Stärke seiner selbst. Es versucht, sich an sich selber aufzurichten. Es will Eigenheit und die Gottheit seiner selbst (*Λόγος*). Das ist das zweite Stadium, durch das die Entwicklung des philonischen spekulativen Bewußtseins hindurchgeht. Der Versuch der Persönlichkeit, sich selbst zu gewinnen, mißlingt. Der Wille des Ich zu sich selbst vermag sich nicht

durchzusetzen. Das Ich verliert sich wieder und gibt sich auf. Infolge dieser Selbstaufgabe und Selbstauflösung verfällt es und geht es wieder über in das allgemeine, bestimmungslose und abstrakte Sein, in eine mechanische, zunächst materiell (Gott = die *φύσις* und *εἱμαρμένη* oder das materiell-mechanische Sein), dann in Reaktion hiegegen immateriell bestimmte Transzendenz (Gott das absolut beziehungslose und originale oder das immaterielle Sein). Mit diesem dritten Stadium kehrt die Entwicklung des spekulativen Denkens und Fühlens in ihren Anfang zurück. Gott in seiner Transzendenz oder in seiner Immanenz ist immer das Ziel der Gedanken.

Theologie

Einleitung
a) Das zentrale Verhältnis der Theologie zur Kosmologie und Anthropologie

Das Grundinteresse Philos ist also ein religiöses Interesse oder das Interesse an der Gottheit. Alle seine Gedanken haben die Tendenz auf die Gottheit, auf ein Letztes, Unverrückbares, Absolutes, auf das sich die Seele oder das Ich gründen und konzentrieren, an das es sich anlehnen und stützen, an dem es einen Halt finden kann. An diesem Absoluten bleibt das Interesse haften. Die ganze Philosophie Philos hat also religiöse Absicht, sie ist wesentlich Theologie. Sie interessiert sich an den Dingen, an der Natur, am eigenen und fremden Geistesleben nur insoweit, als sie für den religiösen Zweck verwendbar sind, als sie zu Gott beizutragen vermögen. Es gibt im Grunde nur Eine Weisheit: die Gottesweisheit, nur Ein Objekt des Wissens, des Wünschens und des Empfindens: die Gottheit. Außer Gott gibt es eigentlich nichts Anderes, nichts Wahrhaftes und Wirkliches. Er ist in Wahrheit der Einzige. Die Welt ist Nichts, das Ich ist Nichts, nur Gott ist Etwas. Welt und Ich sind nur etwas, sofern sie Gott sind. Alles geht in der Gottheit und in dem Interesse an ihr auf. Philo kennt also im Grunde nur eine Theologie; er kennt keine Kosmologie, keine Anthropologie, als eine, die zugleich Theologie ist.

Die Anschauung von Welt und Mensch ist durch die Anschauung von Gott bestimmt. Hat Gott sein Wesen in der reinen Transzendenz d. h. in der außerweltlichen und außermenschlichen Existenz, so werden Welt und Ich verneint; die Erkenntnis und Betrachtung wendet sich von ihnen ab, das Verhältnis zu ihnen ist ein negatives. Besteht Gottes Wesen in der Immanenz, d. h. in weltlicher und menschlicher Existenz, so werden Welt und Mensch bejaht, die Erkenntnis und Betrachtung wendet sich ihnen je nach dem Grade der Innerweltlichkeit und Diesseitigkeit Gottes teilweise und mit Vorbehalt oder völlig und rückhaltlos zu. Das Verhältnis zur Welt und zum Menschen ist ein positives. Von der Theologie hängt die Kosmologie und Anthropologie ab.

Man kann allerdings das Verhältnis auch umkehren und sagen: Von der Meinung Philos über Welt und Mensch hängt seine Meinung über die Gottheit ab. Verhält sich seine Anschauung ablehnend gegen Welt und Ich, so ist die Gottheit außer Beziehung und Wille zur Welt; verhält sich sein Urteil zustimmend und beifällig zur Welt, so ist die Gottheit mit der Welt verknüpft. Jedenfalls gibt die Theologie die Meinung von der gewünschten Welt und dem gewünschten Sein wieder, in denen Philo die wahre Welt und das wahre Sein erblickt. In diesem Sinne fallen Theologie, Kosmologie und Anthropologie sogar zusammen, sofern Gott, wahre Welt und wahres Menschentum identisch sind. Ja wir können sagen: Philos religiöses Streben nach der Gottheit ging über die Welt nicht hinaus, es war ein Streben nach der wahren Welt. Der Welt entgegen, die ihn nicht befriedigte, suchte er eine Welt, die ihn befriedigte. Fand er diese Welt, die ihn befriedigen sollte, in dieser gegenwärtigen Welt nicht, so ward seine Gottheit der Gegensatz zu dieser Welt, oder die völlige Abstraktion von dieser Welt. Fand er aber die

Welt, die ihn befriedigen sollte, in dieser gegenwärtigen Welt, so wurde diese Welt zur Gottheit: die Gottheit ist *Λόγος* (**Welt- und Menschheitserscheinung**). **Vom Stand**punkt dieser Betrachtung darf man also behaupten, daß Philos Anschauung von Gott vorbestimmt war durch seine Anschauung von dieser gegenwärtigen Welt, daß seine Theologie hervorgegangen ist aus der Reflexion über diese Welt. Jedenfalls enthält die Theologie die positive und erschöpfende Anschauung vom Sein. Deshalb haben wir guten Grund, ihre Beschreibung voranzustellen. Wir werden in einem Teil dieser Gottesanschauung die ideale Welt der Gottheit auch als die gegenwärtige Welt, wenigstens als die ideale Erhebung dieser Welt und ihres Menschen, **als die Welt des** *νοῦς* **und** *λόγος θεῖος* **kennen lernen. In diesem Teil werden wir den Beziehungen von** *λόγος* **und** *νοῦς*, die hier eine hervorragende Rolle spielen, eine besondere Beachtung und Aufmerksamkeit schenken müssen. *Λόγος* und *νοῦς* werden uns wesentlich und hauptsächlich in Verbindung mit der gegenwärtigen Welt und dem gegenwärtigen Menschen begegnen. Wir werden auch sehen, daß Philo im weiteren Gott und Welt geradezu identifiziert.

b) Die psychologische Entwicklung der Grundformen der philonischen Gottesvorstellung

Bei der Betrachtung der Gottesvorstellung Philos, deren Entwicklung wir nun genauer zu untersuchen haben, gehen wir zurück auf die schon bezeichnete psychische Grundanlage, aus der heraus sie sich entwickelt hat. Dieses psychische Urmotiv ist die völlige innere Zerfallenheit mit Welt und Ich. Aus diesem Unbefriedigtsein von der Welt ergab sich ein Hinausstreben über diese Welt, der Wunsch, über sie rein und schlechthin hinwegzukommen. Die Abneigung gegen die Welt ist erst unerträglich und unüberwindlich tief und stark. Aus diesem absoluten Widerwillen entsteht die Idee von einer Gottheit, die jenseits und außerhalb jeder Beziehung zu dieser Welt und ohne jede

Voraussetzung dieser Welt rein in sich und aus sich selber besteht, die absolut original und neu ist. — Aber die Stimmung der Welt gegenüber wird je mehr und mehr versöhnlicher, der Affekt der Unlust und des Unwillens wird schwächer. Die Empfindung, die vom bloßen Gedanken der Welt abgestoßen wurde, der schon die Idee der Welt unmöglich und unerträglich war, kann nun die Welt schon soweit ertragen, daß sie ihr als reiner Gegensatz gegenübertritt, daß sie die Welt als These und Gott als die Antithese aufstellt. Mit der Empfindung und Vorstellung Gottes ist nun auch schon die Empfindung und Vorstellung der Welt gegeben. Denn Widerspruch und Antithese setzt die tatsächliche bewußte oder unbewußte Aneignung des Spruches, der These, voraus. So bildet sich die Vorstellung von der Gottheit als dem schlechthinigen und originalen Sein durch die vermittelnde und Übergangsvorstellung von Gott als dem beziehungslosen Übersein weiter zur Vorstellung von Gott als dem der Welt entgegengesetzten wesentlichen Sein. — Die Abneigung gegen die Welt geht nun mehr und mehr in eine Neigung zur Welt über. Das Ich beginnt sich selbst zu erheben, an sich und die Welt zu glauben. Aus diesem Mut und Willen des Ich zu sich selbst, aus seinem Glauben an sich selbst und seine höhere Kraft, wodurch das Ich gleichsam über sich hinausgehoben wird, ist nun die Vorstellung von der Gottheit des *λόγος* und *νοῦς* hervorgegangen. — Da diese Selbsterhebung des Ich aber nicht intensiv, nicht gläubig genug geschah, sank es träg und resigniert wieder in sich selbst zurück. So verfiel es, indem es mechanisch und gleichgültig sich gehen ließ, aus der bewußten lebendigen und starken Welt in eine bewußt- und ichlose, starre, mechanische Welt fern von dem verächtlich gewordenen Selbst. Die Gottheit wird ein mechanisches, materiell oder immateriell bestimmtes Abstraktum.

Die Hauptformen in der Gottesvorſtellung Philos
A. I. Gott in Vorausſetzung ſeiner ſelbſt

Wir können demgemäß folgende Hauptformen in der Gottesvorſtellung Philos erkennen.

I. Die Vorſtellung von Gott als dem abſolut originalen, einzigen und ſchlechthinigen Sein, dem *ὄντως ὤν* oder *ὑπάρχων*.

B. II. III. IV. Gott in Vorausſetzung der Welt

II. Die Vorſtellung von Gott als dem unbeweglichen Sein und der Einheit im Gegenſatz zum veränderlichen Sein und der Vielheit.

III. Die Vorſtellung von Gott als dem Bewußtſein und der Erſcheinung der Welt (*λόγος*).

IV. Die Vorſtellung von Gott als der mechaniſchen und materiellen Naturbeſtimmtheit (*φύσις, εἱμαρμένη*).

Alle dieſe Hauptformen ſind durch überleitende Vorſtellungen verbunden. Die vierte Grundvorſtellung von der Gottheit tritt uns nicht ausgeprägt, ſondern nur gelegentlich und angedeutet entgegen. Sie ſchlägt alsbald um in die Vorſtellung ihres Gegenteils, d. h. in die Vorſtellung von Gott als dem ſchlechthinigen immateriellen Sein. **Die Extreme berühren ſich.**

Unterſuchen wir nun dieſe Hauptformen der Gottesvorſtellung genauer.

A. I. Gott in Vorausſetzung ſeiner ſelbſt als das abſolut originale und ſchlechthinige Sein

Die Vorſtellung von der abſoluten Einzigartigkeit und Originalität der Gottheit erſcheint als die vollendete Konſequenz des ausgeprägten Bewußtſeins von der abſoluten Unbrauchbarkeit und Nichtigkeit der Welt und ihres Ich. Es iſt der höchſte Gottesbegriff Philos, daß die Gottheit außer jeder Verknüpfung mit dieſer Welt gedacht iſt. Wäre die Welt irgendwie Ausgangspunkt oder Anknüpfungspunkt für die Gottesbeſtimmung, dann könnte Gott auch irgend wie beſtimmt, begriffen oder erfahren werden. Dann wäre er aber eben damit in die Welt hereingezogen, und ſeine Vollkommenheit wäre beeinträchtigt. Gott hat daher nicht das mindeſte mit der Welt zu tun, weder als Vorbild, noch als Urſache, noch als Gegenſatz,

noch als Abstraktion. Für die Gottheit darf nichts außer ihr existieren. Sie besteht ohne jede Voraussetzung der Welt und ohne jede Vorbestimmung durch die Welt. Gott ist von Anfang und von vornherein und für sich allein. **Mit dem Einen** *(ἕν)* **ist er Alles zugleich**[1]. **Er ist etwas** durchaus Eigenes[2]. Darum kann ihm weiter keine Bezeichnung und Bestimmung gegeben werden[3]. Es kann nur **eine** *ὕπαρξις* **von ihm ausgesagt werden, d. h. nur daß er ist, nicht wie er ist:** *τὸ ψιλὴν ἄνευ χαρακτῆρος τὴν ὕπαρξιν θεοῦ καταλαμβάνεσθαι* quod d. sit imm. 11 (I, 281). Die Bezeichnung *ὤν* oder *ὄν*, die Philo für diesen höchsten und eigentlichen Gott gebraucht, geht also nicht auf sein Wesen und seine Qualität, sondern nur auf seine schlechthinige Existenz, auf sein einfaches Dasein. Insofern ist Gott aber auch das wahre, das reine und eigentliche Sein, *τὸ ὄντως ὄν*. **Mit diesem schlechthinigen Sein, das durch** nichts bedingt und bestimmt ist, ist der höchste Begriff des Seins erreicht; es steht über demjenigen Sein, welches durch den Gegensatz zur Welt als dem Werden, also qualitativ und relativ bestimmt ist, welches also ein Wesen und eine Relation ausdrückt und darum unvollkommen ist[4]. Andere Bestimmungen als solche, die ihre

---

[1] *εἷς κ. τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν*: leg. all. I, 14 (I, 52).

[2] de mut. nom. 4 (I, 582): ... *τὸ ὄν, ᾗ ὄν ἐστιν, οὐχὶ τῶν πρός τι.* Gott ist reines Selbstsein; *θεός-μόνῳ ἑαυτῷ χρησάμενος* M. op. 61.

[3] *τὸ ὄν ἄρρητόν ἐστι*: de mut. nom. 2 (I, 579. 580). Gott ist ohne Eigenschaft (*ἄποιος*), unfaßbar (*ἀκατάληπτος*).

[4] Philo unterscheidet also ein doppeltes Sein:

a) Das eigentliche und schlechthinige Sein = *τὸ ὄντως ὄν*. Das ist die einfache, bloße Existenz, *ἡ ὕπαρξις, τὸ ὑπάρχειν.*

b) Das Sein (*τὸ στῆναι*) als Gegensatz zum Werden. Mit diesem Sein ist nicht die Existenz als solche, sondern die Ruhe und Unveränderlichkeit bezeichnet; *τὸ ἕν* oder *ἡ μονάς* ist Gegensatz zur *δυάς*.

bloße Existenz feststellen, widersprechen dem Begriff dieser höchsten, absolut originalen und selbstseienden Gottheit. Sie würden diese Gottheit in Berührung mit der Welt bringen.

B. Gott in Voraussetzung der Welt

Übergangsvorstellung (*τὸ ὑπερεῖναι, ὑπερμονάς*) zur 2. Grundvorstellung von der Gottheit als dem Sein im Gegensatz zum Werden.

Die Gottheit verharrt aber nicht in dieser Einzigkeit, Selbstheit und Eigenheit. Sie tritt in Beziehung und Verbindung mit der Welt. Die zweite Grundvorstellung von der Gottheit stellt Gott als das Sein und die Einheit der Welt als dem Werden und der Zwei- oder Vielheit gegensätzlich gegenüber. Aber die erste und die zweite Grundvorstellung sind durch eine überleitende Vorstellung mit einander vermittelt und verbunden. Zwischen dem *ὄντως ὤν (ὑπάρχων)* und dem *ὤν = ἑστώς* und *ἀκίνητος* steht *ὁ ὑπερών, τὸ ὑπερεῖναι, ἡ ὑπερμονάς*[1]. Dieses *ὑπερεῖναι* bildet die Brücke zwischen dem schlechthinigen und dem relativen Sein. Es führt von der irrelativen, schlechthinigen Gottheit zur relativen Gottheit hinüber; es führt von Gott zur Welt hinüber. Die Welt wird nicht von vornherein ausgeschlossen, sondern sie wird als tatsächlich bestehend angenommen, ihr tatsächlicher Bestand wird anerkannt. Aber zu dieser tatsächlich bestehenden und zugestandenen Welt steht die Gottheit in keinerlei Beziehung. In heiliger Erhabenheit über die Welt, ohne jede Berührung mit der Welt thront Gott auf der stolzen Höhe selbstgenugsamen, auch über den Gegensatz und Widerspruch zur Welt hinausgehobenen Seins. Da die Welt jedoch bereits den Ausgangspunkt und die Voraussetzung für den Gottesbegriff bildet und hiedurch notwendig eine Beziehung zwischen Gott und Welt konstituiert wird, kann die Gottheit des *ὑπερεῖναι* in der Schwebestellung einer scheinbaren, künstlichen und unnatürlichen Beziehungslosigkeit und Weltabgezogenheit

[1] leg. all. III, 1 (I, 66).

nicht lange verharren. Aus der unhaltbaren Höhe vornehmer Zurückhaltung und Überlegenheit herabfallend, mußte sie in ein entschiedenes Verhältnis zur Welt und in die durch die Voraussetzung der Welt bedingten Grenzen der Beziehung treten. Über die Grenze des Gegensatzes zur Welt, von dem sie sich gelöst hatte, erhoben, mußte sie notwendig zu diesem Gegensatz, als dem ersten und ursprünglichsten Ausdruck der Beziehung zweier Dinge, zurückkehren.

II. Gott als Wesen

Das Sein im Gegensatz zum Nicht-Sein

Mit der Vorstellung von der Gottheit als dem Gegensatz zur Welt, ist die Grenze, die die Gottheit von der Welt abhält, überschritten. Das übergegensätzliche Sein, das aus der Beziehung auf das gegensätzliche Sein gewonnen und mit demselben gesetzt ist, muß dem gegensätzlichen Sein weichen. Aus sich selbst heraustretend, tritt es aus seiner Beziehungslosigkeit heraus der Welt gegensätzlich entgegen. Gott und Welt sehen sich gleichsam ins Auge. Das Neue und Charakteristische an dieser Gottesvorstellung ist nun, daß Gott für sie nicht mehr bloß als formales existenzielles Sein in Betracht kommt, sondern daß sie auf das Wesen Gottes eingeht. Gott ist wesentliches Sein. Diese veränderte Auffassung und vertiefte Anschauung Gottes ist eine Folge der veränderten Auffassung von der Welt und eine Folge davon, daß Gott gegensätzlich auf die Welt bezogen wird. Denn die Beziehung und der Gegensatz zweier Dinge ist die Beziehung und der Gegensatz ihres Wesens d. h. ihrer Beschaffenheit. Indem auf das Wesen der Welt reflektiert wird, wird auch auf das Wesen Gottes reflektiert. Indem Gott innerlich und entschieden der Welt entgegentritt, tritt er ihrem Wesen entgegen. Gott steht zur Welt in wesentlichem, prinzipiellen Gegensatz. Eben deswegen aber sind diese Gegensätze, weil sie Gegensätze des Wesens sind, unvereinbar und unausgleichbar. Prinzip steht gegen Prinzip, Wesen gegen Wesen, Ansichsein

Gott als wesentliches Sein

Die Unvereinbarkeit Gottes als des Wesens- oder Ansichseins mit der Welt

gegen Ansichsein. Das Wesen ist etwas für sich und an sich Seiendes, eine Geschiedenheit und unerreichbare Innen- und Eigenheit. Nichts geht von ihm aus und in dasselbe ein. Das Wesen ist vom Wesen innerlich und ewig, d. h. einfach geschieden. So hält ein Wesen das andere in Schach. Die Spannung von Gott und Welt ist ohne Lösung. Das göttliche und weltliche Ansichsein ist ohne Bewußtsein, ohne Offenbarung, ohne Selbstbeziehung. Gott kann nur in sich, aber nicht durch sich und aus sich existieren[1]. In sich geschlossen kann er nichts anderes als sich selbst enthalten. Er existiert nur für sich und nicht für ein anderes. Ein Zweites kann nicht anders als durch Gegensatz neben und außer ihm bestehen. Für reine und unmittelbare Gegensätze des Wesens gibt es also keine Vermittlung. Jede Vermittlung führt nur in die Nähe und den Schein und die Mittelbarkeit, aber nie in das Wesen und die Unmittelbarkeit der beiden Prinzipien hinein. Eine Vermittlung ist nur möglich in der Offenbarung und Erscheinung. Solange das Wesen und das Prinzip sich selbst festhält, ist sie unmöglich. Wesen und Erscheinung, Prinzip und Offenbarung können nicht neben einander bestehen. Eines schließt das andere aus. Von Gott als dem Wesen, Ansichsein und Prinzip führt kein Weg zur Welt. Sofern Gott und Welt sich mitteilen, sind sie nicht Prinzip, sondern Offenbarung und Erscheinung.

---

[1] Gott ist daher der menschlichen Fassungskraft entzogen (*τὸ ὂν ἀκατάληπτόν ἐστιν* de mut. nom.). Auch die in Gott beschlossenen Einzelheiten sind keine Verhältnis- sondern einfache, ungreifbare Wesensbestimmungen: de post. Cain. 5 I, 228: *αἱ ἄδυτοι κ. ἀειδεῖς περὶ τοῦ ὄντος ἔννοιαι.* Infolgedessen ist Gott über jede Erscheinung d. h. über jeden Ausdruck und jede Vorstellung (*λόγος*) erhaben: *Κρείσσων ὁ θεός (κατὰ τὸ εἶναι) ἐστιν ἢ πᾶσα λογικὴ φύσις*: Fragments II. 625, ebenso Qu. et sol. in Gen. II. 62.

Die Bestimmung des Wesens Gottes. Gott ist Sein (ὄν) im Gegensatz zum Werden

Worin besteht nun das Wesen Gottes als des Gegenwesens der Welt? Philo gewinnt die Vorstellung vom Wesen Gottes aus der Reflexion über das Wesen der Welt. Die Welt erscheint ihm als Vergänglichkeit und Werden, das flüchtige Werden und die Vielheit als Schein, der Schein als Nichtsein: μὴ ὄν. Als die Substanz, an die das μὴ ὄν gebunden ist, erscheint ihm die ὕλη. Sein Auge sieht also in der Welt bloß den unstäten Wechsel der Erscheinungen, Werden und Vergehn, flüchtiges Spiel der Dinge, einen ungebunden, unaufhaltsam und fessellos dahinflutenden Strom der Entwicklung. Da er den hinreichenden, festen Grund des Werdens und der Entwicklung, den ruhenden Pol in der Erscheinungen Flucht nicht zu finden und zu erkennen vermag, wirft seine Empfindung und sein Denken das Werden radikal zurück. Er erblickt das Wahre und Befriedigende, d. h. die Gottheit in dem Nicht-Werden. Während ihm das Werden Schein und Nichtsein ist, ist ihm das Nicht-Werden Wahrheit und Sein. Werden und Sein werden also nicht verbunden, sondern in Gegensatz gestellt. Als die Substanz, an die das ὄν gebunden ist, erscheint unserem Philosophen der Geist (νοῦς) im Gegensatz zum Stoff. Gott ist Geist. Gottes Wesen besteht also in der Unvergänglichkeit, Unwandelbarkeit[1], Wirklichkeit und Wahrhaftigkeit[2],

---

[1] Die Ewigkeit Gottes (ἀϊδιότης): Human. 2 (II. 368). Dec. Orac. 10 (II. 187). Seine Unwandelbarkeit (ἄτρεπτον): Cherub. 6 (I, 142). Die Bewegungslosigkeit Gottes (τὸ ὄν ἀκίνητον): de post. Cain. 9. I, 231. de confus. lingu. 27. I, 425 .de migr. Abr. 32. I, 465. leg. all. III, 2. I, 88.

[2] Gott ist die reinste Idee des Seienden (καθαρωτάτη τοῦ ὄντος ἰδέα): Fragm. II, 654.

in der Beständigkeit und dem Sein[1], in der Einheit[2], in der Geistigkeit[3].

Wenn nun Philo die substantielle Bestimmtheit des Seienden in die Geistigkeit setzt, so ist auch diese Geistigkeit, ebenso wie das ganze Wesen Gottes, nicht originär und thetisch, sondern antithetisch zu begreifen. Gott ist, auch sofern er Geist ist, der Gegensatz zur Welt. Ist die Welt *ὕλη*, so ist Gott Nicht-Hyle. Die Geistigkeit Gottes ist Unstofflichkeit, Immaterialität; sie ist also physisch, nicht ethisch bestimmt. Als abstrakte Antithese gegen die *ὕλη*, als bloße Verneinung des Stofflichen stellt sie nichts Positives und Eigentümliches, sondern nur einen negativen und abhängigen Begriff dar. Die Geistigkeit Gottes besteht in einer bloßen Negation. Der Geist tritt dem Stoff nicht als etwas Selbständiges, wie ein Objekt dem andern, gegenüber, um sich mit ihm in Beziehung zu setzen. Es existiert nur eines oder das andere, nicht beide zugleich und zusammen. Existiert der Stoff, so existiert nur der Stoff. Existiert er nicht, d. h. Ist Gott und ist der Geist, so ist die Existenz des Stoffes aufgehoben. Der Geist ist nichts weiter als die Materie in ihrer Verneinung, wie

---

[1] *τὸ στῆναι κ. ἄτρεπτον κτήσασθαι διάνοιαν*: de cherub. 6. I. 142. *τὸ θεῖον ἄτρεπτον* ibid.

Das Stehen Gottes deutet *τὸ ἀκλινές κ. ἀρρεπὲς τῆς γνώμης* an: quod deus sit immutab. 6. I. 276.

. . . *ἰδὼν ἑστῶτα ὅτι μὴ τὸν ὄντα θεὸν τὰ δ' ἄλλα κλονούμενα κ. σαλευόμενα*: leg. all. III, 12. I, 94.

Gott der Stehende: de mut. nom. 7. 8. (I, 586 ff.). De somn. II, 32 (I, 688) heißt Gott *ἑστὼς ἐν ὁμοίῳ κ. μένων*.

[2] Die *μονάς*, das Einmalige kommt nur Gott, dem Ungemischten (*ἄκρατον*) zu: quod deus s. imm. 18 (I, 285). Gott ist kein *σύγκριμα*, sondern eine *ἁπλῆ φύσις* und *μονάς*: leg. all. III, 1. (I, 66). *Ὁ δὲ θεὸς ὅλον, οὐ μέρος*: Post. Cain. 1 (I. 226. 227).

[3] *ἡ ἀόρατος οὐσία*: de mut. nom. 2. I, 579. de Abr. 16. II, 12.

III. Gott als Erscheinung. Die Vorstellung von Gott als dem Bewußtsein und der Erscheinung der Welt (*λόγος*)

Gott selbst nichts weiter ist als die Welt in ihrer Verneinung.

So wenig man aber dadurch eines Dinges wahrhaft Herr und Meister wird, daß man es läugnet oder zu vernichten sucht, so wenig konnte Philo von einer Gottes- und Geistesvorstellung befriedigt werden, die nur aus der Negation gewonnen war. Das Problem der Welt wurde durch eine solche Gottheit nicht gelöst, welche die Welt einfach verneinte. Den Geist und die Gottheit nun nicht als weltverneinende Negation und Abstraktion, sondern als positive, ethische, ursprüngliche weltdurchdringende und welterkennende Kraft zu fassen, blieb der folgenden Gottesvorstellung vorbehalten, die durch den *λόγος* charakterisiert ist[1]. Nun wird Gott als das Ursprüngliche Schaffende gedacht. Gott hebt den Stoff nicht auf, sondern er schafft ihn[2], oder er bildet und gestaltet den bestehenden Stoff. Gott ist das schaffende, bildende, in die Erscheinung tretende und in die Erscheinung führende Prinzip. Aus der Erscheinung wirkt er in die Erscheinung[3]. Er steht der Welt und dem Stoff also in positivem Verhältnis und zu positivem Zweck gegenüber. Er ist nicht mehr ausschließlich und der Stoff ist nicht mehr ausschließlich, sondern beide sind für einander da, Gott als das wirkende, die *ὕλη* als das empfängliche Prinzip. Gott und Welt setzen sich nun wirklich, zum Zweck der Einheit und der durchdringenden Klarheit, aus einander, so, daß der Gott-

---

[1] Geist und *λόγος* sind nun eins.

[2] *ὁ θεὸς εἷς ἐστι καὶ κτιστὴς κ. ποιητὴς τῶν ὅλων*: Monarch. I. 3 (II. 216).

[3] Als Ausdruck und Form des göttlichen Wesens wird er zunächst abhängig von dem Gott des Wesens und Ansichseins gedacht und heißt der Sohn Gottes: Agr. Noe 12 (I. 308) . . . *τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ λόγον, πρωτόγονον υἱόν*; als Erscheinung und Bild wird er vom Wesen unterschieden: *λόγος — κατ' εἰκόνα θεοῦ* gen. 1. 27.

heit in diesem Wechselprozeß die urschöpferische und vorbildliche und aktive, der Welt die nachschöpferische, nachbildliche und passive Rolle zukommt. Zwischen Sein und Nichtsein hatte keine Gemeinschaft bestanden. Eines schloß das andere aus; dem Menschen und der Welt war jede Möglichkeit abgeschnitten, zu Gott zu kommen, da das Nichtsein (d. h. die Welt) nur Nichtsein, das Sein (d. h. Gott) nur Sein sein kann. Aus dem Bedürfnis nach einer Gemeinschaft mit Gott entstand die Frage: Wie kommt der Mensch zu Gott? Und aus dieser Frage entstand der *λόγος*. Der *λόγος* kann nicht zwischen Sein und Nichtsein vermitteln, da zwischen diesen eine Vermittlung nicht möglich ist. Er kann nur als das Prinzip der Erscheinung und Offenbarung die Erscheinung mit der Erscheinung vermitteln. Als Erkenntnisprinzip eignet er sich die Welt in fortschreitendem Erkenntnis- und Durchdringungsprozeß allmählich an, bis er sie, sich immer enger und inniger mit ihr verknüpfend, zu völliger Einheit mit sich und damit mit Gott verbunden hat. Der volle, absolute *λόγος* bedeutet also die Vereinigung der Welt mit Gott. Der *λόγος* kann nur zu sich, zu dem Gott der Offenbarung und der Erscheinung, aber nicht zu dem Gott des reinen Wesens und des Ansichseins führen. Es tritt also eine neue Auffassung Gottes neben die bisherige. Gott wird jetzt als Erscheinung und als Bewußtsein betrachtet. Diese Vorstellung besteht eine Zeitlang noch neben der ersten, bis sie sich zur Absolutheit und Unabhängigkeit von der ersten erhoben hat. Die Erkenntnis des Seins setzt sich allmählich durch. Solange das Bewußtsein noch nicht absolut ist, besteht noch das Sein im Hintergrunde, und der *λόγος* hat noch die Bedeutung eines zweiten Gottes[1]. Er hat sich noch nicht über das Sein erhoben,

Der *λόγος*

[1] *ὁ πρῶτος θεός — ὁ δεύτερος θεός* (Abr. 15—16 (II. 11—12). Der *λόγος* heißt *ὁ τοῦ ὄντος λόγος*: Somn. II. 37 (I. 690).

steht also noch unter ihm. In der weiteren Entwicklung wird er aber mehr und mehr aus einer relativen eine absolute, eigne, selbständige und selbstgöttliche Größe. Wer ihm folgt, wird von ihm immer höher in der Erkenntnis bis zur absoluten Erkenntnis des λόγος, bis zum offenbaren[1] Gott emporgetragen, der findet in ihm die Befriedigung des Bedürfnisses des Menschen nach unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott[2]. In dieser gegenwärtigen Welt müssen wir Gott fühlen[3]. Es ist gewiß, daß wir Gott entweder in dieser Welt und von dieser Welt und unserer Natur aus finden müssen, oder daß wir es ganz aufgeben müssen, zu Gott zu gelangen, da es unmöglich ist, sich und die Welt, in der man sich vorfindet, aufzuheben und über sie hinwegzukommen[4]. An die Stelle des

a) Die Absolutheit des λόγος (Der λόγος als absolute Substanz)

---

[1] de somn. I, 39 (I. 655) zu gen. 31, 13: ἐγὼ (ὁ λόγος) εἰμὶ ὁ θεὸς ὁ ὀφθείς σοι ἐν τόπῳ θεοῦ;

ὁ ἑρμηνεὺς τοῦ θεοῦ λόγος II, 100_{29}; der λόγος ist die ausgesprochene Vernunft Gottes, das Haus, in dem Gott, der νοῦς τῶν ὅλων, wohnt: de migr. Abr. I, 437. cfr. Heinze Lehre vom λ. S. 231. — Erst von dem Wesensgott unterschieden, dann unmittelbar und ohne Abstand Gott zunächst gerückt: (ὁ ἐγγυτάτω, μηδενὸς μεθορίου διαστήματος, τοῦ μόνου ἀφιδρυμένος) wird er zuletzt identisch mit Gott.

[2] Diese Sehnsucht empfindet Philo sehr lebhaft cfr. Siegfried, Philo v. Al. S. 204: „Philo empfand lebhaft einen sehnsuchtsvollen Zug des Herzens nach unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott.“

[3] Conf. lingu. 21 (I. 419) . . . τὸν σωτῆρα, τὸν ἐν τῷ κόσμῳ θεόν. (τὸν γενέτην κ. πατέρα κ. σωτῆρα τοῦτε κόσμου κ. τῶν ἐν κόσμῳ θεόν Tischendorfs Text.)

Der λόγος ist also das Absolute und Ewige (τὸ ἀΐδιον) in der Form und Art der Welt ἀΐδιος λόγος: Plant. Noe 5 (I. 332), ὁ θεὸς ἐν τόπῳ θεοῦ (gen. 31. 13). Οὐ γὰρ ἀπαξιῶν ὁ θεὸς εἰς αἴσθησιν ἔρχεσθαι. Philo setzt daher Lev. 26.12 statt ὑμῶν θεός: ἐν ὑμῖν θεός.

[4] Dem Bedürfnis nach unmittelbarer Gemeinschaft mit Gott kam die pantheistisch-stoische Gottesvorstellung, die Vorstellung von der Allheit und Gottheit des λόγος, von der Immanenz Gottes, entgegen, welche Vorstellung denn auch Philo freudig benützte. Cfr. Siegfried S. 204:

Gottes, zu dem wir uns nur durch Verneinung der Welt in mystischer Ekstase erheben können, tritt die Gottheit, die als unmittelbar und allwirkender[1] Geist in die Welt unmittelbar eingreift. Der λόγος repräsentiert also eine ganz neue, selbständige Gottesvorstellung. Mit dem Begriff des λόγος erscheint das Absolute in einer neuen Fassung. Das Verhältnis der Gottheit zur Welt ist ein ganz anderes. Die Gottheit ist positiv bestimmt. Sie steht der Welt nicht mehr in schroffem Gegensatz gegenüber; sie geht auf Grund ihres Prinzips und ihres auf

---

„So ergreift Philo mit Begierde die Handhabe, welche ihm die stoische Vorstellung von der Immanenz Gottes bot." Auch die Vorstellung von dem δραστήριον αἴτιον und dem παθητὸν αἴτιον ist von den Stoikern entlehnt.

[1] τὸ ποιεῖν ἴδιον θεοῦ.

Das Wirken ist Gott so natürlich, wie dem Feuer das Brennen: leg. all. 41. D. 44 M. „Die wesentliche Eigenschaft Gottes ist das Wirken": Zeller, Geschichte der Phil. S. 405. De Cherub. 121 B, 153 M. vgl. de mundi op. 2 C (δραστήριον αἴτιον = νοῦς τ. ὅλων). Dieser vernünftige in die Welt und in der Welt wirkende Weltgeist (νοῦς τῶν ὅλων) ist nicht mehr bloß θεός, sondern ὁ θεός, die Gottheit schlechthin: Migr. Abr. 418 A (466): . . . τὸν τῶν ὅλων νοῦν τὸν θεόν; de op. m. I, 2. De migr. A. I. 466. Da der λόγος von Philo immer als die in der Welt wirkende Kraft beschrieben wird, so folgt daraus, daß der λόγος da, wo Philo die absolute Gottheit als die wirkende Urkraft bestimmt, mit der Gottheit wesentlich zusammenfällt, wenn Philo auch diese als ὁ θεός betrachtete wirkende Kraft nicht immer mit λόγος bezeichnet.

Zeller erklärt die Indentifizierung Gottes (ὁ θεός) mit der in der Welt waltenden Vernunft (νοῦς) lediglich aus dem Einfluß griechischer Lehren: Gesch. der griech. Philos. S. 432: . . . „daß jedoch diese Eigenschaft Gottes als ein besonderes Wesen von Gott unterschieden und anderseits mit der in der Welt waltenden Vernunft identifiziert wurde, dies können wir nur aus dem Einfluß griechischer Lehren erklären." — Gott ist also ὁ τῶν πάντων oder τοῦ παντὸς νοῦς: Cfr. noch leg. all. III. 9 (I, 93). gigant. 10 (I. 268). Migr. Abr. 1, (I. 437).

die Welt gerichteten Wesens in die Welt ein[1]. Als absolutes Bewußtsein, alldurchdringender Geist und allbewegende Kraft eignet sie die Materie sich an, bis Gott und Welt in einander aufgehen[2]. Das Wirken und die Offenbarung ist die Natur, die Originalität und die Eigentümlichkeit des *λόγος*. Daher hat der *λόγος* nach seiner Natur die Gottheit in sich und aus sich selbst, nicht von außen her. Das Spezifische an ihm ist nicht Eigenschaft, Attribut oder Peripherie eines Andern, nicht Akzidenz, son-

---

[1] Gott ist die Weltursache. Alles führt sich auf die göttliche Ursächlichkeit als die alleinige Ursache zurück (cfr. Zeller, Gesch. d. Ph. S. 405): leg. all. 62 A (88): *ὁ μὲν θεὸν κ. γένεσιν . . . ἀγαγὼν εἰς τ' αὐτο ὡς αἴτια, ἑνὸς ὄντος αἰτίου τοῦ δρῶντος.* Dieses *δραστήριον αἴτιον* wird mit dem *νοῦς τῶν ὅλων*: de m. op. 2 C. identifiziert.

[2] Gott ist der Weltinhalt, „dasjenige, was alle Realität in sich schließt" (Zeller S. 404), das, was überall ist, alles umfaßt: leg. all. 48 B. 61 C. 70 C. (52. 88. 97). Sacrif. Ab. 141 A. (176). Conf. lingu. 339 E. 425 M. De somn. 575 A. 1138 C. (630. 688) migr. A. a. a. O. Er durchschaut alles: qu. D. s. imm. 295 A. 297 D. (274. 276). Conf. lingu. 340 B. (425).

Die stoisch-pantheistische Wendung des Gottesbegriffs bekunden folgende Stellen:

leg. all. III. I, 88: *πάντα πεπλήρωκεν ὁ θεὸς κ. διὰ πάντων διελήλυθεν καὶ κενὸν οὐδὲν οὐδὲ ἔρημον ἀπολέλοιπεν ἑαυτοῦ.*

De sacrif. Ab. et Cain. I, 176: *πεπληρωκὼς πάντα διὰ πάντων καὶ οὐδὲν ἔρημον ἑαυτοῦ καταλελοιπὼς ὑπάρχει.*

An einer Stelle wird Gott geradezu mit dem All identifiziert: leg. all. I. I, 52: *τὰ μὲν ἄλλα πληρῶν κ. περιέχων αὐτὸς δὲ ὑπ' οὐδενὸς ἄλλου περιεχόμενος, ἅτε εἷς κ. τὸ πᾶν αὐτὸς ὤν.* leg. all. III. 17. I, 97: *ὁ θεός . . περιέχει τὸ πᾶν.*

Ὁ θεός ist überall: *ὁ θεὸς . . ἔσται πανταχοῦ.* Gott allein ist das in den Dingen wirklich Seiende.

In ganz stoischer Weise und mit stoischem Ausdruck wird der *λόγος* genannt: *ὁ διοικῶν τὸ σύμπαν*; Vita Mos. III. II, 155.

Heinze L. v. *λόγ.*, S. 237: „Der *λόγος* hat ganz die Bedeutung des stoischen *λόγος*" vermöge seiner absoluten Wirksamkeit. Der *λόγος* heißt *λόγος φύσεως.*

dern Substanz, Hypostase, göttliche Eigenbestimmtheit. Seiner Natur nach ist er nicht nur göttlich (*θεός*) sondern selbst Gott (*ὁ θεός*), nicht nur relative, sondern absolute Gottheit[1]. Er ist aber seiner Natur und seinem Zwecke nach als Begriff eines Absoluten nicht nur Substanz, sondern, da dies Absolute wesentlich Erkenntnis oder Vernunft, Bewußtsein und Erscheinung ist, auch Persönlichkeit. Die volle und ausschließliche Betonung der Vernunft ist die volle Betonung der Persönlichkeit. Je nachdem das Bewußtsein hervorgehoben wird, tritt das Sein zurück, und je nachdem das Sein hervorgehoben wird, tritt das Bewußtsein zurück. Im *λόγος* liegt also der Keim der Persönlichkeit, der sich umsomehr entwickelt, je mehr sich der *λόγος* und

Die Persönlichkeit des *λόγος*

---

[1] Aus den Stellen, wo Philo den *λόγος*, den Stoikern folgend, als den *νόμος* der Welt plantat. N., als die allgemeine, alles bildende und alles besamende Weltvernunft (quis rer. div. h. 497 C. 489 M.: *ὁ διοιγνὺς μήτραν ἑκάστων* des Verstandes, der Rede, der Sinne, des Leibes = *ἀόρατος κ. σπερμάτικὸς κ. τεχνικὸς καὶ θεῖός ἐστι λόγος,* als die Welt zusammenhaltende Seele, Gewand und Band der Welt (de prof. 466 D. 9. C. 562 M.), als Urbild, als *τί* und *γενικώτατον* und alles in sich befassende Gattung (leg. all. 1103 B. (82): *τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεὸς κ. δεύτερος ὁ θεοῦ λόγος.* III. 93 B: *γενικώτατον τῶν ὅσα γέγονε.* Das Attribut *γενικώτατος*, ein Attribut des höchsten Gottes, wird also auch auf den *λόγος* übertragen) als alles leitenden Hirten (de agric. 195 A. (308), als *τομεύς* (de agric. 499 A. (491) beschreibt, ist genügend erwiesen, daß Philo den also beschriebenen *λόγος* auch den Stoikern gemäß absolut auffaßte und für die Gottheit schlechthin nahm. Der *λόγος* und die *λόγοι* sind nicht vergänglich, sondern *ἀθάνατοι*: de somn. 584 E. (640). Ferner kommt der *λόγος* als das Absolute in Betracht, wenn ihn Philo das ausgleichende Schicksal (quod. d. sit. imm. I, 298), oder die natürliche und sittliche Weltordnung (*ὀρθὸς κ. φύσεως λόγος*), die überall hineindringt, nennt (de migr. Abr. I, 452 Vita Mos. III. II, 154: *χρὴ καὶ τὸν τῆς φύσεως λόγον . . . βεβηκέναι πάντη,* oder wenn Philo sagt, daß der *λόγος* (de Joseph. II, 46) allgegenwärtig (qu. rer. div. h. I, 503), kontinuierlich und unteilbar (*συνεχής, ἄτμητος*), „der eigentliche Inhalt und Kern der ganzen Welt“ (Heinze: Lehre vom *λόγος* S. 237) sei.

sein Bewußtsein entwickelt und das Sein erkennend in sich aufnimmt[1].

Das veränderte Verhältnis Gottes zur Welt (Gott ist für die Welt)

Indem nun Philos religiöses Denken sich mehr und mehr auf etwas ganz Neues, auf den *λόγος* oder die absolute Vernunft, konzentriert, ist das Objekt und das Ziel des religiösen Erkennens ein ganz neues geworden. Nicht mehr das Wesen, sondern die Erscheinung ist die Gottheit, ist das Absolute. Man kann diesen veränderten religiösen Standpunkt den Standpunkt des Panlogismus oder des logischen Pantheismus nennen[2]. Gott existiert jetzt nur

---

[1] Daraus erklärt sich auch das scheinbare (cfr. Zeller S. 426 ff.) Schwanken des *λόγος* zwischen persönlichem und unpersönlichem Sein. Je nachdem der Schwerpunkt des Denkens im Sein oder im Bewußtsein liegt, wird der *λόγος* akzidentieller oder substantieller und eben damit unpersönlicher oder persönlicher gefaßt. Die Frage nach der Persönlichkeit des *λόγος* beantwortet sich also darnach, ob die Eigentümlichkeit und Eigengöttlichkeit des *λόγος* mehr oder weniger betont wird. Sofern Philo in logisch-pantheistischer Denkweise sich bewegt, steht die Substantialität und Persönlichkeit des *λόγος* ohne Zweifel fest. Solange der *λόγος* an das Sein noch gebunden erscheint, tritt seine Persönlichkeit zurück. Indem er frei und unabhängig wird, wird die Persönlichkeit frei. Absolutes Bewußtsein und absolute Persönlichkeit existieren zunächst als Prinzip. Dann setzt sich dieses Prinzip in einem Prozeß der stufenweisen Entwicklung in die ideale und konkrete Wirklichkeit um. Die in der Wirklichkeit fortschreitende Selbstentwicklung des *λόγος* ist eine fortschreitende Verpersönlichung des *λόγος*. De somn. 584 E. f. (640) werden die *λόγοι ψυχαί* genannt. Sind die *λόγοι* als *ψυχαί* angesehen, so ist man gewiß auch berechtigt, den im selben Satze genannten *λόγος* (*θεῖος*) als *ψυχή* anzusehen (Weltseele). Die *ψυχή* schließt aber die Persönlichkeit, wenigstens die Anlage zur Persönlichkeit in sich *ψυχαὶ δέ εἰσιν ἀθάνατοι οἱ λόγοι οὗτοι. τούτων λόγων ἕνα λαβὼν . . . τὸν ἀνωτάτω . . . πλησίον ἱδρύεται διανοίας τῆς ἑαυτοῦ.*

[2] Das Vernünftige ist der Kern des Seins: *τὸ λογικον, ὕπερ ἄριστον τῶν ὄντων γένος ἐστι*: Qu. Deus sit immut. 4 (I. 275). In diesem pantheistischen Sinne heißt Gott: (die Ziffern bezeichnen die Zahl der Stellen): *ὁ αἴτιος* (1); *τὸ αἴτιον* (23); *τὸ τῶν ὅλων*

in Beziehung auf die Welt, die Welt nur in Beziehung auf Gott. Gott wirkt sich in die Welt, die Welt in sich hinein; beide wirken sich zur Einheit zusammen. Sie sind für einander da. Gott ist der Herrschende; er könnte es nicht sein ohne ein Beherrschtes. Gott ist der Bewegende; er könnte es aber nicht sein, wenn es kein Bewegtes gäbe. Er ist das Tätige, Wirkende; das ist er, weil es ein *παθητόν* gibt. Er ist das Volle[1], so muß es ein Leeres geben; er ist der Gebende, so muß es ein Aufnehmendes geben; er ist die Form, dazu bedarf er des Stoffes; er ist Geist, erkennendes Subjekt, dazu bedarf er eines Objektes[2]. Gott und Welt sind also auf einander angewiesen, sie bedingen sich gegenseitig[3]. Der höhere Wert und die

---

αἴτιον (2); *ὁ τῶν ὅλων νοῦς* (4); *ὁ νοῦς τῶν ὅλων* (1); *ὁ τοῦ παντὸς νοῦς* (1); *ἡ τῶν ὅλων ψυχή* (1); *ἡ τοῦ παντὸς ψυχή* (1); *ὁ πάντων πατήρ* (1); *ὁ πατὴρ τοῦ παντός* (2); *ὁ πατὴρ τῶν ὅλων* (11); *ὁ ὅλων θεός* (1); *ὁ τῶν ὄντων πατήρ* (1).

Der *λόγος* ist *ὅλος δι᾽ ὅλων* von Gott mit geistigen Kräften erfüllt; er ist *ἐν τῷ παντί* Vita Mos. III. 13 (II. 154), erfüllt *τὰ „πάντα τῆς οὐσίας"*, wie seine Natur selbst *πλήρης ὅλη δι᾽ ὅλων* ist.

[1] Der *λόγος*, dessen Natur *πλήρης ὅλη δι᾽ ὅλων*, erfüllt *τὰ πάντα τῆς οὐσίας*.

[2] Die Grundstelle de op. m. 2 (I, 2): . . . *ἀναγκαιότατόν ἐστιν ἐν τοῖς οὖσιν τὸ μὲν εἶναι δραστήριον αἴτιον, τὸ δὲ παθητόν. καὶ ὅτι τὸ μὲν δραστήριον ὁ τῶν ὅλων νοῦς ἐστιν εἰλικρινέστατος κ. ἀκραιφνέστατος . . . τὸ δὲ παθητὸν ἄψυχον κ. ἀκίνητον ἐξ ἑαυτοῦ κινηθὲν δὲ κ. σχηματισθὲν κ. ψυχωθὲν ὑπὸ τοῦ νοῦ.*

[3] Das geht auch aus dem Verhältnis von *νοῦς* und *αἴσθησις* hervor. *Νοῦς* und *αἴσθησις* sind zwar ihrem Wesen nach völlig verschiedene Seelenfunktionen (quaest. in gen. II § 59: Die Sinne sind etwas Materielles), aber sie sind doch in ihrer Tätigkeit nicht rein trennbar, sondern verknüpft und stets auf einander angewiesen. I, 79. 98. 149. 439. 488. Der *νοῦς* ist nackt, ein Nichts I, 97, wenn nicht die Sinne ihm Stoff (*ὕλη*) zum Wirken (*ποιεῖν*) darbieten (Philo ist wie die Stoiker immer bemüht dem *νοῦς* jedes Affiziertsein fernzuhalten und ihm das reine *ποιεῖν* zu erhalten); anderseits können auch die Sinne nichts machen, wenn sie nicht vom *νοῦς* geführt werden.

Priorität kommt aber dem göttlichen Prinzip zu. Gott ist das Ziel, der Zweck und die Bestimmung, auf die alles hinstrebt, um dessentwillen auch das *παθητόν*, das hylische Prinzip da ist. Das hylische Prinzip ist gleichsam nur das Substrat *(ὑποκείμενον)* von nur passiver, nicht aktiver Resistenz[1], dessen sich der göttliche Geist zu seinem Zwecke bedient. Der Geist setzt zum Zwecke seiner selbst die *ὕλη*[2], damit er erkennend sich ihrer bemächtige, damit er an ihr Erkenntnis und Kraft bilde. Die *ὕλη* ist in ihrer Art und ihrem Wesen von Gott und für Gott bestimmt. Sie ist also nichts Zufälliges, sondern etwas Vorbestimmtes und einem heiligen, göttlichen Zweck Unterworfenes. Sie ist für Gott da und Gott für sie, damit sie zu Gott werde[3]. Gott bedarf der *ὕλη*, damit er an ihr und durch sie Gott werde. Die

---

[1] cfr. Zeller, G. d. Ph. S. 436: „Wirklich finden sich manche Stellen bei Philo, in denen der platonische Begriff der Materie unverkennbar mit der gewöhnlichen Vorstellung eines stofflichen Substrats vertauscht ist." Diesen Übergang von der platonischen Vorstellung in die Vorstellung von der *ὕλη* als dem stofflichen Substrat bezeichnen die Stellen: Cherub. 129 B. 162 M. Plant. Nr. 214 B. 329 M. (vgl. Tim. 30 A), de provid. I, 8. II, 48, 50. cfr. Heinze, Lehre vom *λόγος* S. 238: „Die Renitenz der Materie wird nicht so stark angenommen, daß die absolute Wirksamkeit des *λόγος* bedeutend gehemmt zu sein schiene."

leg. all. I, 3: *τείνοντος τοῦ θεοῦ τὴν ἀφ' ἑαυτοῦ δύναμιν διὰ τοῦ μέσου πνεύματος ἄχρι τοῦ ὑποκειμένου.*

[2] de somn. I, 3 (I, 632) wird Gott (*ὁ θεός*) nicht nur als *δημιουργός* gedacht, der die vorgefundene Materie vernünftig gestaltet und zur Form erhebt, sondern als *κτιστής*, als Schöpfer, der die Materie selbst setzt und zum Zwecke der Vernunft schöpferisch hervorbringt: *ὁ θεός . . . οὐ δημιουργὸς μόνον ἀλλὰ καὶ κτιστὴς αὐτὸς ὤν.*

[3] Die *ὕλη* ist geöffnet für Gott, Gott ist geöffnet für die *ὕλη*. Eines ist für das andere bereit. Auf beiden Seiten ist gegenseitige Bereitschaft, Gestimmtheit und Disposition. Jedes der beiden Prinzipien hat seine geschlossene Seite d. h. seine Geschlossenheit, Eigenheit und Innenheit, aber auch seine für das andere aufgeschlossene Seite, seine

göttliche Aufgabe ist, nicht die ὕλη abzustoßen, sondern sie zu vergeistigen, sie erkennend zu durchdringen, anzueignen und zu verklären. Der göttliche Beruf ist die Erhebung der ὕλη zur Vernunft und zur klarsten, reinsten Erkenntnis[1].

b) Die Relativierung oder Selbstverwirklichung des λόγος (der relative λόγος)

Wir kommen nun zu der Frage nach der eigentümlichen Existenzform der Gottheit, sofern sie als absolute Erscheinung und absoluter Begriff gefaßt wird. In welchen Formen muß der Begriff oder der λόγος existieren, sofern er absolut gedacht wird? Die Absolutheit in der Form des klaren Begriffs und der Erscheinung drückt sich nun zunächst aus in der Ursächlichkeit, d. h. in der Ursprünglichkeit des Prinzips. Soll die Erscheinung etwas Absolutes sein, so muß sie nicht nur begründet, sondern in sich begründet sein; sie muß nicht nur Prinzip, sondern Prinzip und Grund ihrer selbst sein. Die Absolutheit Gottes besteht nun nicht mehr in dem reinen, in sich verharrenden Ansichsein. Die Absolutheit des λόγος besteht vielmehr in der Beziehung des Ansichseins auf sich selbst, in der Beziehung des Ansichseins auf einen Zweck. Durch diese Beziehung wird die Absolutheit des λόγος Grund, causa, ἀρχή, Prinzip[2]. Diese Beziehung ist im Wesen der Erscheinung, des λόγος, begründet. Das Absolute bezieht sich nun auf sich selbst. Indem ist es Grund und Zweck, Ursache und Wirkung zugleich.

Ist also die eine Erscheinung des absoluten λόγος

Aufgeschlossenheit, Offenheit und Empfänglichkeit. Die ὕλη hat ihrem Wesen nach das Vermögen, restlos in Gott ein- und aufzugehen und die Gottheit hat die Kraft und Fähigkeit, in die ὕλη einzugehen. Der λόγος erfüllt „τὰ πάντα τῆς οὐσίας“.

[1] νοῦς εἰλικρινέστατος κ. καθαρώτατος de op. m. 2 C. (I, 2) de profug. 14 (I, 551) u. a. O.

[2] Der absolute und vollkommene λόγος (τέλειος λόγος) heißt leg. all. I, 8 (I, 47) in der Tat ἀρχὴ γενέσεως.

seine Erscheinung als Ursache und Grund *(ἀρχή)*, so ist seine andere Erscheinung seine Erscheinung als Folge, Wirkung und Zweck *(τέλος)*. Dasjenige, was bezogen wird, kommt hinzu zu dem, worauf es bezogen wird. Das Subjekt des *λόγος* setzt sich als doppeltes Objekt, 1. als Objekt, worauf bezogen wird, 2. als Objekt, welches bezogen wird. Die zweite Erscheinungsform des absoluten *λόγος* besteht also in seinem Rückbezug auf sich selbst. Die Beziehung des *λόγος* auf sich selbst erscheint ihrerseits wieder in doppelter Form. Der *λόγος* als Objekt, welches bezogen wird, oder der *λόγος* als objektive Wirklichkeit ist 1. ideale Wirklichkeit (Gott), 2. konkrete Wirklichkeit (Welt), oder das logische Urprinzip entfaltet, objektiviert und realisiert sich 1. in der Gottheit (dem göttlichen Bewußtsein, *θεῖος λόγος*), 2. in der Welt (dem weltlichen Bewußtsein)[1]. Der Ur-logos offenbart sich als ein *διττὸς λόγος* (Vita Mos. III, II, 154)[2].

1 Der kausale *λόγος*. Der *λόγος* als absolutes Prinzip (*ὁ θεός*) oder Möglichkeit (kausale Wirklichkeit)

Der *λόγος* als absolutes Prinzip (*ὁ τέλειος κ. θεῖος λόγος, ὁ ἀνωτάτω λόγος*)[3] und als die höchste Gottheit (*ὁ θεός*) ist die allgemeinste Erscheinung (*τὸ γενικώτατον, ἡ ἀρχέτυπος ἰδέα, ἡ ἰδέα ἰδεῶν*)[4], wirkende Uridee und Urkraft (de monarch. I, 6. II, 219), *δραστήριον αἴτιον, νοῦς*

---

[1] leg. all. I, 8 (I, 47), wo das Urprinzip von seiner doppelten Existenzform unterschieden wird.

[2] *διττὸς γὰρ ὁ λόγος ἔν τε τῷ παντὶ κ. ἐν ἀνθρώπου φύσει. κατὰ μὲν τὸ πᾶν ὅτε περὶ τῶν ἀσωμάτων κ. παραδειγματικῶν ἰδεῶν ἐξ ὧν ὁ νοητὸς ἐπάγη κόσμος κ. ὁ περὶ τῶν ὁρατῶν, ἃ δὴ μιμήματα κ. ἀπεικονίσματα τῶν ἰδεῶν ἐκείνων ἐστίν, ἐξ οὗ ὁ αἰσθητὸς οὗτος ἀπετελεῖτο.*

[3] de profug. 18 (I, 560); de Cherub.; *τὸν ἀνωτάτω λόγον*: Monarch. II, 5 (II, 225).

[4] leg. all. II, 1103 B (82), III, 93 B (121) wird das Manna (*τί*) auf den *λόγος* als das *γενικώτατον* bezogen und dem *λόγος* dasselbe Attribut beigelegt (*τὸ γενικώτατον*), das der höchsten Gottheit (dem *ὁ θεός*) zukommt: *τὸ δὲ γενικώτατόν ἐστιν ὁ θεὸς κ. δεύτερος ὁ θεοῦ λόγος.* III, 93 B (121): *λόγος πρεσβύτατος κ. γενικώτατος τῶν*

εἰλικρινέστατος κ. καθαρώτατος, φῶς ἀρχέτυπον (de somn. 576 E; 632 M.), mit einem Wort: *ἀρχὴ γενέσεως*[1]. Dieser Ur-*λόγος* stellt die reine Einheit dar, die notwendig zum Ausdruck der Absolutheit und Vollkommenheit gehört. Aber als Einheit der Erscheinung ist es eine Einheit, die den Keim der Mannigfaltigkeit und Vielheit in sich trägt. Ist der ganze Ur-*λόγος* Ursächlichkeit, wirkendes Prinzip, so ist auch seine Einheit eine ursächliche Einheit, d. h. eine solche, welche sich darstellt, welche erscheint und wirklich wird. Nun ist aber eine wirkliche und sich in der Erscheinung darstellende Einheit ohne Mannigfaltigkeit und Vielheit nicht denkbar.

Der *λόγος* der Güte und Macht: Uebergang vom kausalen zum finalen *λόγος*.

Wie kommt es nun von dem kausalen *λόγος* zum finalen und realen *λόγος*, von der ursächlichen zur tatsächlichen Erscheinung, von der prinzipiellen zur wirklichen Einheit? Der *λόγος* schafft den *λόγος* aus sich selbst. Durch besondere Kräfte, durch eigentümliche Urkräfte, die den Schaffenden von dem geschaffenen *λόγος* scheiden, bringt der Ur-*λόγος* für sich und zu seinem Zweck sich selbst hervor. Der Ur-*λόγος* kann sich selbst nur objektivieren und hervorbringen, indem

---

ὅσα γέγονε. „In seinem Verhältnis zur Welt erscheint der *λόγος* wie Gott „als das allgemeine Sein, welches allen Dingen zu Grunde liegt": Siegfried: das phil. Syst. S. 226.

Wie das Spezielle und Allgemeine seinen Grund hat im Allgemeinsten, wie der Ur-*λόγος* der Grund des Allgemeinen ist, so ist er auch der Grund der wirklichen Ideen oder *ἀρχέτυπος ἰδέα*: de spec. leg. II. 33: *πρὸς ἀρχέτυπον ἰδέαν τὸν ἀνωτάτω λόγον.* de migr. Abr. 18 (I, 452): *λόγος = ἡ ἰδέα ἰδεῶν, καθ᾽ ἣν ὁ θεὸς ἐτύπωσε τὸν κόσμον, ἀσώματος κ. νοητή.* d. h. Gott (*ὁ θεός*) schafft nach sich selbst als dem Prinzip (*ἀνωτάτω λόγος*) zu sich selbst den *διττὸς λόγος* der inneren und äußeren Welt. Erst schafft er die innere, ideale Welt und nach dieser die äußere, sichtbare Welt. Als Grundeinheit aller wirklichen Ideen heißt er also *ἰδέα ἰδεῶν*: de m. op. I, 5. Cfr. Heinze, Lehre v. *λόγος* S. 218.

[1] leg. all. I, 8 (I, 47): *ὁ κατὰ ἑβδομάδα κινούμενος τέλειος λόγος ἀρχὴ γενέσεως τοῦ κατὰ τὰς ἰδέας τεταγμένου νοῦ καὶ τῆς κατὰ τὰς ἰδέας τεταγμένης αἰσθήσεως.*

er beim Schaffen sich selbst festhält, um sein Objekt zu ermöglichen. Subjekt und Objekt können in ihrer Besonderheit nur bestehen durch eine Geschiedenheit. Das Subjekt hält sich in Entfernung vom Objekt, das Objekt reserviert sich gegen das Subjekt. Das Scheidende zwischen ihnen sind die schaffenden Kräfte. Das Urprinzip leitet sich also durch gewisse Kräfte, die Subjekt und Objekt bewahren, zum wirklichen *λόγος* über. Aus Num. 35,6 entwickelt Philo in de profug. 18 (I, 560) als die den Übergang vom Schöpfer zur Idealwelt vermittelnden Kräfte die *ποιητική* und *βασιλική δύναμις* (*ἡ ἵλεως δύναμις* und *ἡ νομοθετικὴ δύναμις*; *ἀγαθότης*, *ἐξουσία*; *θεός*, *κύριος*[1]; Güte und Macht). Die schaffenden Urkräfte der Urkraft sind also die Güte und die Macht oder *θεός* und *κύριος*. Diese Kräfte sind dem göttlichen Urprinzip angehörig, da sie schaffend sind; aber sie neigen auch schon zum wirklichen *λόγος*, da sie geschaffen sind. Sie sind das erste Schaffende und das erste Geschaffene, welche Mittel sind zum Zweck des letzten Schaffenden und des letzten Geschaffenen, des tatsächlich erscheinenden *λόγος*. Auf sie und ihre dem Urprinzip teils zugewandte, teils abgewandte Seite bezieht sich, was Philo in quod Deus sit immut. I, 277 über eine in Gott beschlossene *ἔννοια* und *διανόησις* sagt[2]. Sofern die *δύναμις* der Güte und der

Der *λόγος* der Güte und Macht je nach der Anschauung
1. *ἔννοια*
2. *διανόησις*.

[1] de Abr. 367 B ff. a. a. O. Sacrif. Ab. a. a. O. heißen die Güte und Macht *αἱ ἀνωτάτω κ. αἱ πρεσβύταται κ. ἀνωτάτω τοῦ ὄντος δυνάμεις*. Was über ihnen ist, ist also die Gottheit selbst und keine Kraft der Gottheit mehr. Wenn nun der *λόγος θεῖος* in de profug. 18 (I, 560) und de Cherub. über- und vorangestellt wird, so geht daraus hervor, daß dieser *λόγος θεῖος* die Gottheit und mit dem *ὤν* in Sacrif. Ab. identisch sei. De Cherub. heißt es auch: *λόγῳ γὰρ κ. ἄρχοντα κ. ἀγαθὸν εἶναι τὸν θεόν*. Der *λόγος* wird also als das schaffende und die höchsten Kräfte des *ὤν* hervorbringende Urprinzip angesehen. Einen Widerspruch können wir in dieser Stelle nicht erblicken, wie ihn Zeller annimmt: Gesch. der Phil. S. 418 Anmerk.

[2] Quod D. s. imm. 7 (I. 277): *Ἔννοιαν κ. διανόησιν, τὴν μὲν ἐναποκειμένην οὖσαν νόησιν, τὴν δὲ νοήσεως διέξοδον*.

Macht noch als in dem Prinzip ruhende und auf das Prinzip gerichtete Kraft angesehen wird, also in der Richtung auf das Prinzip, dem sie innewohnt, heißt sie *ἔννοια = ἐναποκειμένη διάνοησις*. Diese *νόησις* ist die in Gott noch beharrende und nach innen gewandte *νόησις*. Sofern aber Güte und Macht als die nach außen gerichtete *νόησις* des *νοῦς θεῖος* aufgefaßt werden, werden sie als *διανόησις* d. h. *νοήσεως διέξοδος* bezeichnet. Die *νόησις* ist weder *νοῦς* noch *νοητόν*, sondern zwischen beiden gelegen als erste Äußerung des Ur-*λόγος* und als unmittelbare Ursache des finalen *λόγος* (der unsichtbaren und sichtbaren Welt). Eben diese Stellung der mit der Güte und Macht zusammenfallenden *νόησις* oder *διάνοια* Gottes zwischen ursächlichem und wirklichem *λόγος* spricht auch dafür, eine Identität der *νόησις* mit der *σοφία* anzunehmen[1]. Man hat viel gestritten, welche bestimmte Stelle die *σοφία* innerhalb des philonischen Systems, speziell innerhalb der Theologie einnehme; man war der Meinung, daß Philo selber schwanke, da er die *σοφία* bald über den *λόγος*, bald unter den *λόγος* stellt, bald dem *λόγος* gleichstellt. Man hat bei den verschiedenen sich widersprechenden Aussagen Philos über die Stellung der *σοφία* eine Lösung der Frage durch die künstliche Erklärung (Heinze, Lehre vom *λόγος* S. 253) versucht, *λόγος* und *σοφία* seien Wechselbegriffe. Aber die Stellung der *σοφία* in ihrem Verhältnis zum *λόγος* ist nur eine scheinbar schwankende. Es wird nicht eine verschiedene *σοφία* auf denselben *λόγος* bezogen, sondern dieselbe, stabile *σοφία* auf einen verschiedenen *λόγος*. Es handelt sich also nicht um das Verhältnis der *σοφία* zu dem gleichen *λόγος* einer bestimmten Stufe, sondern zu verschiedenen *λόγος* verschiedener

Die *σοφία* (*θεός*) mit der *νόησις* identisch d. h. mit dem *λογος* der Macht und Güte

[1] Das Vernunftprinzip entwickelt sich durch die Weisheit (*σοφία* = *ἐπίστημη*, *νόησις*) zur Vernunftwirklichkeit. Die Weisheit steht zwischen möglicher und wirklicher Erkenntnis eben dadurch, daß sie Weisheit ist.

Stufen. Wir müssen uns denken, daß die *σοφία* die Stelle der *νόησις* oder des *λόγος* der Macht und der Güte einnimmt und also zwischen dem obersten und ursächlichen *λόγος* und dem ersten wirklich erscheinenden *λόγος*, dem *λόγος* des *κόσμος νοητός*, steht[1]. Sofern sie nun auf grund dieser Stellung mit dem *λόγος* der Güte und Macht identisch ist, wird sie dem *λόγος* gleichgestellt und mit ihm identifiziert. Sofern sie auf den sie hervorbringenden Ur-*λόγος* bezogen wird, erscheint sie dem *λόγος* untergeordnet[2]; sofern sie auf den von ihr hervorgebrachten, auf ihrer andern Seite liegenden *λόγος* des *κόσμος νοητός* und *κόσμος αἰσθητός (διττὸς λόγος)* bezogen wird, erscheint sie dem *λόγος* übergeordnet[3]. In der Richtung auf das Prinzip erscheint sie als *ἔννοια*, als ruhende, passive *νόησις* des *νοῦς*; in der Richtung auf die Wirklichkeit des *λόγος* erscheint sie als die *διανόησις*, als die aktive, schöpferische *νόησις* des *λόγος*, welche den wirklichen *λόγος* unmittelbar hervorbringt. Als in dem Urprinzip ruhender *λόγος*, als *ἔννοια*, ist sie weiblicher Natur; als aus dem Ur-*λόγος* in der Richtung auf den *διττὸς λόγος* schöpferisch hervorgehender *λόγος (διανόησις)* ist sie männlicher Natur. Trotz ihres weiblichen Namens *(σοφία, μητήρ)* hat sie als der *λόγος*-schaffende *λόγος* der Macht und Güte männliche, aktive Natur[4]. Die *σοφία (νόησις θεοῦ, ἐπιστήμη)* ist also der jederzeit bestimmte

---

[1] Diese Stellung der *σοφία* unmittelbar unter und neben dem höchsten Gott stimmt auch zu leg. all. II: . . . *ἡ τοῦ θεοῦ σοφία, ἣν ἄκραν κ. πρωτίστην ἔτεμεν ἀπὸ τῶν ἑαυτοῦ δυνάμεων.*

[2] de profug. I, 560: *θεῖος λόγος ὅς ἐστι σοφίας πηγή*; ferner I. 566. De somn. II. I, 691. Der *θεῖος λόγος* ist hier der *λόγος* als Prinzip.

[3] de profug. 9 (I, 553). de somn. I, 37. I, 690: *κάτεισι δὲ ὥςπερ ἀπὸ πηγῆς τῆς σοφίας ποταμοῦ τρόπον ὁ θεῖος λόγος.* Der *θεῖος λόγος* ist hier der *λόγος* als (göttliche) Wirklichkeit.

[4] Die *σοφία* die Mutter des *λόγος*: de profug. 562 Mangey. De profug. 9 (I, 553).

zwischen zwei jederzeit bestimmten λόγοι gelegene λόγος, der den Übergang von dem λόγος des Prinzips zum λόγος der Wirklichkeit bildet[1].

Die σοφία (νόησις), oder der λόγος der Macht und Güte ist also nicht Zweck, sondern nur Mittel (ὄργανον) zum Zweck der göttlichen Selbstdarstellung und Selbstverwirklichung. Die wirkliche und tatsächliche Erscheinung,

2. Der finale λόγος oder der λόγος als Zweck und tatsächliche Wirklichkeit oder der διττὸς λόγος (κόσμος νοητός κ. αἰσθητός) α) in seiner Endlichkeit und Unterschiedenheit (endliche Wirklichkeit) β) in seiner Unendlichkeit u. Einheit mit sich selbst, dem absoluten und dem kausalen λόγος zu sich selbst zurückkehrend (unendliche Wirklichkeit ἓν καὶ πᾶν).

die aus dem höchsten Gott und Urprinzip durch Gott (θεός, σοφία) hervorgeht, ist der λόγος des Alls, welcher zunächst gesondert als ein doppelter, als der λόγος der göttlichen und als der λόγος der weltlichen Wirklichkeit, im letzten Ziele aber als die Vereinigung und Einheit (ἓν καὶ πᾶν) dieser doppelten Wirklichkeit oder als die Eine und allgemeine Wirklichkeit existiert. In dem λόγος διττός d. h. dem λόγος des Alls wirkt sich die Urgottheit aus und kommt sie in dem Maße zu sich selbst, als der doppelte λόγος des Alls Ein λόγος wird, als Gott- und Weltbewußtsein sich vereinigen, indem sie sich vollenden. Die sich entfaltende und vollendende ideale Wirklichkeit (κόσμος νοητός) schließt sich, indem sie sich vollendet, mit der unter der Wirkung der idealen Wirklichkeit sich bildenden konkreten Wirklichkeit (κόσμος αἰσθητός) zusammen. Göttliche Wirklichkeit und weltliche Wirklichkeit vereinigen sich in ihrer Vollendung und in der Vollkommenheit ihres Bewußtseins zu Einer Gott-Weltwirklichkeit.

Verhältnis des wirklichen λόγος (der relativen und der absoluten Wirklichkeit) zum Urprinzip

Der διττὸς λόγος des Alls stellt also die eigentliche Wirkung des göttlichen Prinzips, die wirkliche Kraft der Urkraft, die wirkliche Idee der Uridee, die wirkliche Einheit und Allgemeinheit des γενικώτατον dar. Zunächst als innere

[1] Daher erscheint auch dem Philo exod. 31. 2—3 das πνεῦμα als Apposition der σοφία. Das πνεῦμα ist das zwischen Ursache und Wirkung vermittelnde Prinzip, welches ein Vernunft (λόγος) Prinzip ist und von der ursächlichen zur wirklichen Vernunft überleitet. Aus der σοφία entstehen die wirklichen λόγοι: οἱ σοφίας ὀρθοὶ λόγοι: Somn. I. 34 (I. 651).

Wirklichkeit und zugleich hiemit als äußere Wirklichkeit erscheinend, vollendet sich die göttliche Wirklichkeit durch Entwicklung aus dem kausalen und finalen Prinzip zur unendlich-vollkommenen, die Einheit in der Vielheit vollkommen darstellenden Wirklichkeit. Diese absolute, unendliche Wirklichkeit ist das vollkommene Bewußtsein und die Vernunft nicht mehr als Prinzip, sondern als Wirklichkeit; es ist die wirklich bewußte Einheit, durch die Gott, der absolute *λόγος*, zu sich selbst zurückkehrt [1]. Der *διττὸς λόγος* bezeichnet die relative Wirklichkeit, das *ἓν καὶ πᾶν* aber als seine unendliche Vollendung die absolute Wirklichkeit des *λόγος*. Das Charakteristische sowohl der relativen als der absoluten Wirklichkeit des *λόγος* ist, daß in ihnen Einheit und Vielheit verbunden erscheinen. Bei der relativen Wirklichkeit (dem unendlichen *διττὸς λόγος*) ist dem Wesen des *διττὸς λόγος* entsprechend diese Verbundenheit eine relative d. h. eine werdende, unvollkommene, sich entwickelnde; bei der absoluten Wirklichkeit (dem unendlichen *διττὸς λόγος* des *ἓν καὶ πᾶν*) ist diese Verbundenheit, da das *ἓν καὶ πᾶν* bewußtes Sein ist) eine absolute d. h. eine seiende, vollkommene, indem Einheit und Vielheit identisch sind. Die Unvollkommenheit jener Verbundenheit in der relativen Wirklichkeit drückt sich darin aus, daß sich jene Verbundenheit zerlegt, indem sie 1. gegen sich selbst äußerlich auseinandertritt als vorbildliche und als abbildliche Verbundenheit von Einheit und Vielheit [2], und indem sie 2. innerlich in sich selbst aus-

Die gemeinsame Eigentümlichkeit der relativen und absoluten Wirklichkeit

Der Unterschied der relativen, endl. und der absoluten, unendl. Wirklichkeit

---

[1] In der unendlichen Wirklichkeit kehrt der relative *λόγος* nicht nur zum absoluten *λόγος*, sondern auch der Zweck (der finale *λόγος*) zum Prinzip (zum kausalen *λόγος*) zurück, so daß alles *ἓν καὶ πᾶν* ist.

[2] Der *κόσμος νοητός* steht als Welt der generellen Einzelheiten (Ideen) vorbildlich wirksam dem *κόσμος αἰσθητός*, der Welt der speziellen Einzelheiten (Dinge, Individuen) gegenüber. Weil in dem *κόσμ. νοητός* noch das allgemeine gegenüber dem einzelnen hervortritt, eignet ihm *μοναδικὴ φύσις*: de m. op. 9. I, 7.

einandertritt, sofern sie sich sukzessiv und progressiv vom Niedrigen zum Höheren[1] endlicherweise entwickelt.

Verhältnis des κόσμος νοητός und κόσμος αἰσθητός in ihrer Selbstbeziehung u. in ihrer Beziehung auf die absolute Wirklichkeit (das ἓν κ. πᾶν)

Wir haben gefunden, daß die Wirklichkeit des *λόγος* eine relative endliche und eine absolute unendliche ist, und daß diese durch das *ἓν καὶ πᾶν* d. h. das vollkommene unendliche Bewußtsein und die vollkommene Erkenntnis[2], jene durch den endlichen *διττὸς λόγος* d. h. das werdende Bewußtsein und die werdende Erkenntnis bezeichnet ist. Nachdem wir nun das Wesen und das Verhältnis der Wirklichkeit des logischen Prinzips im allgemeinen erörtert haben, wenden wir uns speziell dem *διττὸς λόγος* und seinem inneren Verhältnis zu. Es ist schon gesagt, daß der *διττὸς λόγος* aus dem *λόγος* des *κόσμος νοητός*[3] und dem *λόγος* des *κόσμος αἰσθητός* besteht, ferner daß jener als die Welt der Einzelideen das wirksame Vorbild des *κόσμος αἰσθητός* d. h. der Welt der Einzeldinge ist und daß Vorbild und Nachbild sich schließlich zu Einem Bilde in der Unendlichkeit vereinigen. Wie stellt sich nun Philo diese Beziehung genauer vor? Die *λόγος*-Idee bringt sich zur Wirklichkeit und zur Erscheinung, indem sie ihre Ideen in die Materie ein- und in der Materie auswirkt. Diese Einwirkung ist eine stetige, eine sukzessive und eine progressive, der Gesamtentwicklung der relativen Wirklichkeit entsprechend. Die Idealwelt prägt sich d. h. ihre innere stufenweise fort-

[1] Sowohl der *κόσμος νοητός*, wie der *κόσμος αἰσθητός* steigt durch verschiedene zusammenhängende Entwicklungsstufen aus einer niedrigeren Hälfte zu einer höheren Hälfte empor.

[2] Dieses unendliche Bewußtsein schließt kausalen und finalen *λόγος*, relativen und absoluten *λόγος* zur wirklichen Einheit zusammen (*ἓν κ. πᾶν*).

[3] Der *κόσμος νοητός* wird *λόγος* genannt: de mundi op. 6. I, 5. *οἶκος θεοῦ*: de somn. I, 32 (I, 648); ebenso der *κόσμος αἰσθητός*. Im Unterschied vom *λόγος* des *κόσμος αἰσθητός* redet Philo in Mut. nom. 23 (I. 598) von dem „*ὁ ἐνδιάθετος υἱὸς θεοῦ*“, womit der *κόσμος νοητός* gemeint sein muß.

schreitende Entwicklung in der für das Bewußtsein und die vernünftige Wirklichkeit empfänglichen ὕλη[1] ab. Wie das Wesen Gottes nun zur Erscheinung disponiert und für die Erscheinung empfänglich gedacht wird[2], so auch das Wesen der Welt. Aber die Selbstverwirklichung und Selbstdarstellung Gottes gibt den Anstoß zur Selbstverwirklichung und Selbstdarstellung der Welt. Die ὕλη ist nicht imstande, aus sich selbst ihre Selbstverwirklichung und ihre Selbstdarstellung zu beginnen, ihre Selbstbewegung ist vielmehr Nachbewegung der göttlichen Vorbewegung. Sie kann nur anfangen sich zu bewegen, indem ihr angefangen wird. Sie ist nur fähig, sich zu bewegen, indem sie bewegt wird oder indem eine andere Bewegung ihr vorangeht. Die Empfänglichkeit des göttlichen Wesens ist eine Empfänglichkeit, sich durch sich und aus sich selbst zu bewegen; die Empfänglichkeit der ὕλη ist eine Empfänglichkeit, sich nicht infolge einer Selbstbewegung, sondern infolge einer von außen an sie herankommenden, anderen Bewegung zu bewegen. Die Empfänglichkeit der ὕλη ist eine Empfänglichkeit dafür, Abbild eines Vorbildes, Nachklang eines Vorklangs, vielfältiges Echo eines einfachen Vor-

[1] Die Empfänglichkeit der ὕλη ist eine Empfänglichkeit nach dem Maße. Gott kann sich ihr „nur nach dem Maße ihrer Empfänglichkeit und deshalb nur in verschiedenen Graden mitteilen" Zeller S. 436. de mund. op. 5 A. (vgl. Cain. 254 M. o.). Die Beseelung der ὕλη ist eine von der niedrigsten Stufe der Empfänglichkeit (ἕξις) bis zur höchsten (διανοητικὴ δύναμις) fortschreitende wie bei der Stoa. Jede folgende Stufe hat einen höheren noetischen Einschlag. cfr. Freudenthal S. 28.

[2] Das Wesen dehnt sich aus: quod. det. insid. 208 ff.: *διομεμοιραμένης τῆς ἐν τῷ παντὶ τελειότητος . . . ῥῆξιν οὐ λαμβάνων, ὁ λκός γὰρ ἡ δύναμις αὐτοῦ.* Ebenso ist das Wesen des menschlichen Geistes, als eines *ἀπόσπασμα* des allgemeinen Geistes, unendlich ausdehnungsfähig: de mund. op. I, 35. de mut. nom. I, 612. Das Wesen ist nichts Abgetrenntes und Abgeschlossenes, sondern etwas Erfüllendes und sich Ausdehnendes: *τέμνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ θεοῦ κατ' ἀπάρτησιν ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται.*

tones zu sein. Die einheitliche Bewegung, die von der Idealwelt ausgeht und eingeleitet wird, pflanzt sich in ihr nach allen Seiten bis ins Unteilbare, räumlich und zeitlich Unendliche fort. Je allgemeiner nun die göttliche Idee und Wirklichkeit ist, um so allgemeiner und umfassender ist auch die weltliche und individuelle Wirklichkeit. Überhaupt ist der *κόσμος αἰσθητός* ganz die Analogie und das Abbild des *κόσμος νοητός*. Genau die Entwicklung des *κόσμος νοητός* spiegelt sich in dem *κόσμος αἰσθητός* ab. Wie die göttliche Idee immer weiter, durchdringender, höher und umfassender wird, so auch die abbildliche und irdische Wirklichkeit[1]. Je klarer die göttliche Erkenntnis wird, um so klarer und begreiflicher wird die weltliche Erkenntnis, und um so näher kommt die Erkenntnis dem Ideal der alles, Gott und Welt in sich begreifenden Klarheit. Auf dem Wege der Entwicklung kann aber nur eine unendlich große und enge Annäherung von Gott und Welt erreicht werden, aber nie eine wirklich innere Einheit. Diese Einheit als einfaches Ziel der Entwicklung ist vielmehr ein Prinzip für sich, welches als das teleologische Prinzip aus dem Grunde des kausalen Prinzips immer im Anschluß an das Vorhergegangene die relative Wirklichkeit oder die endlich-unendliche Wirklichkeit entwickelt. Der *διττὸς λόγος* repräsentiert also die zwischen dem kausalen und dem teleologischen Prinzip des *λόγος* gelegene in der Form der Unendlichkeit existierende[2] Wirklichkeit des *λόγος*. Dieser *διττὸς λόγος* ist an die absolute Ursache angeschlossen durch die *σοφία*, und an die absolute Wirkung durch den höchstentwickelten, unendlich vollkommenen *λόγος*. Kausales und teleologisches Prinzip sind etwas für

---

[1] Niedrigere und höhere *λόγοι*: de gigant. 285 D. de somn. 585 A (641) ff. De gigant. 285 A (263) ff. ebd. 288 B (266). Plant. Noe 216 B. (361). Conf. ling. 345 C. (431).

[2] d. h. die aus dem Endlichen sich zur Unendlichkeit entwickelnde Wirklichkeit.

sich, und *διττὸς λόγος* als der Kern der zwischen absoluter Ursache und absoluter Wirkung gelegenen Wirklichkeit ist etwas für sich. Die Entwicklung des *διττὸς λόγος* ist eine Entwicklung göttlicher und weltlicher *λόγοι*, wobei die göttlichen *λόγοι* den weltlichen *λόγοι* präzedieren, und zwar so, daß sich göttliche und weltliche *λόγοι* mit dem steigenden Grade der Entwicklung angleichen und nivellieren. Die göttlichen *λόγοι* wirken direkt und unmittelbar auf die *ὕλη* ein; aber während ihre Wirkung auf das göttliche *ὑποκείμενον* sie selbst sind, sind ihre Wirkung auf die *ὕλη* nicht sie selbst, sondern die nachbildlichen, weltlichen *λόγοι*. Denn da sie das göttliche Wesen ausdrücken, können sie auch nur der unmittelbare Ausdruck des göttlichen Wesens, und der mittelbare Ausdruck und indirekte Ausdruck des weltlichen Wesens sein. Die göttlichen *λόγοι* gehören nur indirekt und als die relativen Ursächer der weltlichen *λόγοι* der Welt an. Indem sie die Materie unmittelbar berühren, gehen sie in eine andere, dem Wesen der *ὕλη* angemessene Form über. Die göttlichen Kräfte vermögen nur als weltliche Kräfte die Welt zu bewegen. Die göttlichen Kräfte sind also nicht als göttliche, sondern als weltliche Kräfte unmittelbar tätig und wirksam. Gott wandelt sich zur Welt. Gott paßt sich den Bedürfnissen der *ὕλη* an. Er kann ganz in die *ὕλη* eingehen, denn die *ὕλη* ist alles zu werden und ganz Gott zu werden fähig[1]; aber er muß sich der *ὕλη* anpassen. Jeder göttlichen von der niedrigsten und schwächsten bis zur intensivsten und höchsten gehenden Bewegung und Anregung antwortet die *ὕλη* mit einer ihrer Natur angemessenen Bewegung. Alles Göttliche findet sich in der Welt wieder, so, daß es der Art der Welt entspricht. Je höher aber das Bewußtsein und die Erkenntnis entwickelt ist, um so eigener und lauterer wird

---

[1] Die *ὕλη* das Bedürftige: leg. all. 48 B. 52 M.; sie ist alles zu werden fähig: de mund. op. 4 E.

die Erkenntnis, umsoweniger läßt sie den Stoff merken[1], den sie durchdrungen, und aus dem sie sich entwickelt hat. So werden in der reineren Erkenntnis auch mehr und mehr göttliche und menschliche Erkenntnis gleich; und ihr verschiedenartiges, stoffliches Gepräge tritt mehr und mehr zurück gegen den Einen Charakter der lauteren Erkenntniskraft.

λόγος σπερματικός.

So ist also der *κόσμος αἰσθητός* die natürliche[2] und organische, innerhalb der Materie sich vollziehende Selbstentfaltung des göttlichen Geistes, des *κόσμος νοητός*. Gott lebt in der Welt nach seinem ganzen Maße und seiner ganzen Fülle. Keine Kraft Gottes geht der Welt verloren; die Welt ist fähig, jeden göttlichen *λόγος* aufzunehmen und in ihrer Weise zu verarbeiten und zu verbreiten. Die Welt ist das Haus Gottes. Erreichbar und begrenzbar ist allerdings die weltliche Existenzform Gottes nicht. Die Welt ist vielmehr unendlich, und die äußersten und letzten Wirkungen Gottes in ihr lassen sich nicht begreifen und erreichen. Die diesseitige Welt spiegelt die göttliche Welt in der Form der speziellen und individuellen Unendlichkeit ab, während die göttliche Welt die Unendlichkeit der generellen Ideen umfaßt. Wie sehr der *λόγος* des *κόσμος νοητός* als ein solcher gedacht wird, der sich völlig der *ὕλη* mitteilt und gänzlich in sie übergeht, indem er in ihre Natur eingehend sich durch-

---

[1] Geist und durchdrungene Materie ist eins. Je höher der Geist entwickelt ist, umsomehr verschwindet der materielle Hintergrund und Untergrund.

[2] Philo betont immer wieder, daß die geistige Entwicklung eine natürliche ist: Ruben *εὐφυΐας σύμβολον* de mut. nom. 16 (I, 593). Isaak *τέλειος ἐξ ἀρχῆς* leg. all. III, 28 (I, 104). Isaak hat die Vollkommenheit als Bestandteil seiner Natur (*ἐκ φύσεως*); darum ist er der *αὐτήκοος κ. αὐτομαθὴς τρόπος* de ebriet. 23 (I, 371); er kann sie nie verlieren de Abr. 9. I. 11 (II, 8. 9). Juda ist *ὑπὸ φύσεως λογικῆς ἐνεχθείς*.

setzt, geht aus der Bezeichnung λόγος σπερματικός[1] hervor, die Philo dem göttlichen λόγος gibt. Kein Gebiet der Existenz ist von dem λόγος σπερματικός ausgeschlossen. Alles, sowohl auf physischem, geistigem wie ethischem Gebiete, ist von ihm gewirkt, in Allem ist λόγος und νοῦς[2]. Der λόγος entwickelt aus dem λόγος σπερματικός des kausalen Prinzips durch die λόγοι σπερματικοί der göttlichen und der irdischen Welt hindurch den λόγος σπερματικός des finalen Prinzips. Der λόγος σπερματικός ist die all=

[1] Qu. rer. div. haer. 497 C. 487 M.: ὀδιοιγὺς μήτραν ἑκάστων (des Verstandes, der Rede, der Sinne ꝛc.) ἀόρατος κ. σπερματικὸς κ. τεχνικὸς κ. θεῖός ἐστι λόγος. Der λόγος wird also nicht gelegentlich, wie Heinze, L. vom λόγος, meint, σπερματικός genannt, sondern als λόγος ist er σπερματικός, cfr. auch qu. rer. div. h. I, 489.

Der λόγος ist σπερματικός, d. h. er bringt λόγοι σπερματικοί hervor 1. auf physischem (λόγος φύσεως) Gebiet leg. ad. Gai. II, 553 f. de op. m. I, 9. In leg. ad. G. sind die λόγοι σπερματ. ganz dasselbe wie physische Samenbestandteile. In de op. m. I, 9 heißt es von den Früchten der Pflanzen, sie faßten in sich die σπερματικαὶ οὐσίαι d. h. den sichtbaren Samen der gleichartigen Pflanze und in diesem seien wieder ἄδηλοι καὶ ἀφανεῖς οἱ λόγοι τῶν ὅλων, die nach bestimmter Zeit wieder sichtbar würden. So gehe es ins Unendliche fort. Die phys. λόγοι σπερματικοί sind also die in den σπερματικαὶ οὐσίαι, dem materiellen Samensubstrat, liegenden Vernunftkeime, die selbst aber, entgegen den Stoikern, nicht als materiell gedacht sind. — Was betreffs des λόγος σπερμ. über die Pflanzen gesagt wird, bemerkt Heinze S. 240, ist offenbar von der ganzen Natur zu verstehen. Der λόγος σπερμ. bezieht sich also 2. auch auf die geistige und sittliche Welt (ὀρθός λόγος). Leg. all. III. I, 117 wird auch der ὀρθὸς λόγος als σπερματικὸς κ. γεννητικὸς τῶν καλῶν bezeichnet. cfr. auch qu. rer. div. h. I. 489. Überall ist der λόγ. σπ. der τεχνικός, der σχῆμα hervorbringt.

[2] Auch in den Steinen, Hölzern (ἕξις) ist νοῦς: I, 71 cfr. Freudenthal S. 31, Anm.; ebenso in den Tieren I, 48 u. 49. Freudenthal S. 31. Anm.; αἴσθησις ist eine Äußerung des νοῦς I. 79. 98. 149. 349. 488. quaest. in gen. IV § 132. Freudenthal S. 56. Auf den νοῦς müssen alle Bewegungen zurückgeführt werden als auf ihr Prinzip: I, 73. II, 12. quaest. in gen. II § 23. Wollte jemand den νοῦς töten, würde er die αἴσθησις töten I, 223.

gemeine und vollkommene Einheit von Same und Frucht; die *λόγοι σπερματικοί*[1] sind die einzelne und unvollkommene Einheit von Same und Frucht. Jeder von einem göttlichen *λόγος σπερματικός* aus dem Prinzip gewirkte weltliche *λόγος σπερματικός* bringt selbst wieder als Keim unendlich viele gleichartige Früchte hervor, die selbst wieder Keime *(λόγοι σπερματικοί)* sind. Jedem göttlichen *λόγος σπερματικός* entspricht ein unendlich fruchtbarer und in der Materie sich unendlich vervielfältigender[2] weltlicher *λόγος*. Aber nicht nur der einzelne und bestimmte *λόγος σπερματικός* in dem *κόσμος αἰσθητός* ist hinsichtlich seiner Darstellung in der Materie als Keim und Frucht letzlich unendlich, sondern auch die Reihenfolge der einzelnen *λόγοι*. Aus der unendlichen Einheit des Grundes und der Potenz erheben sich die göttlichen und die weltlichen *λόγοι σπερματικοί* zur unendlichen Einheit des Zieles. In der Richtung auf den Grund ist ihre Einheit und die Einheit von Same und Frucht eine Einheit der Potenz d. h. der Möglichkeit; in der Richtung auf das Ziel ist ihre Einheit, sowie die Einheit von Same und Frucht eine Einheit der Form d. h. der Wirklichkeit. Zwischen dem *λόγος σπερματικός* der Möglichkeit und dem *λόγος σπερματικός* der Wirklichkeit liegen die *λόγοι σπερματικοί* oder der *λόγος σπερματικός* der Unendlichkeit, der die Einheit von Gott und Welt, von Same und Frucht in der Form der Unendlichkeit d. h. der Sukzessivität und der Relation (der Beziehung zweier besonderer Dinge) darstellt. Diese Einheit in der Form der Unendlichkeit ist in der Richtung auf den Grund eine mögliche Einheit, in der Richtung auf das Ziel eine wirkliche Einheit. Die niedrigen *λόγοι σπερματικοί* d. h. ihre Unendlichkeiten tragen also potentiellen Charakter, die höheren aber aktuellen Charakter. Wie der *λόγος*

[1] leg. ad Gai. II, 553 f. de op. m. I, 9.

[2] de mund. op. I, 9.

σπερματικός des Grundes durch den *λόγος σπερματικός* des Zieles in sich selbst zurückkehrt[1], so kehren in der Welt der Unendlichkeit und tatsächlichen aktuellen Wirklichkeit die niedrigeren *λόγοι* durch die höheren in sich selbst zurück. Der *λόγος σπερματικός* in der Welt der Unendlichkeit ist also generalisierend[2] tätig, sofern er potentielle oder aktuelle Einheit ist; ferner ist er spezialisierend[3] tätig, sofern er mögliche oder wirkliche Einheit in der Form der Unendlichkeit ist. Die ganze Welt des unendlichen Alls verbindet ein unzerreißbares Band: die das All durchflutende und bis ins einzelnste dringende Kraft des *λόγος σπερματικός*[4]. Enger konnte Philo Gott und Welt, Grund und Zweck, Möglichkeit und Wirklichkeit zu Einer Erscheinung, zu Einem Gesamtorganismus, zu Einem großen *ἓν καὶ πᾶν*[5] nicht verbinden, als es durch den *λόγος σπερματικός* geschah. Die Idee des *λόγος* mußte zum *λόγος σπερματικός*, mit diesem zum Monismus und Pantheismus und schließlich zum Materialismus[6] führen. Es war vorauszusehen, daß Philo

IV. Gott als mechanisch-physische Formbestimmtheit oder als mechanisch-materieller Begriff (Materialisierung u. Mechanisierung des *λόγος*; die *εἱμαρμένη*)

Materialismus

---

[1] Qu. Deus sit immut. I, 278: *ἡ ἕξις ἐστι πνεῦμα ἀναστρέφον ἐφ' ἑαυτῷ, ἄρχεται μὲν γὰρ ἀπὸ τῶν μέσων ἐπὶ τὰ πέρατα τείνεσθαι ψαῦσαν δὲ ἄκρας ἐπιφανείας ἀνακάμπτει.* So geht der *λόγος*, wohl als *σπερματικός*, ins Unendliche aus und wieder in sich zurück. Leg. all. 47 A. (51). Post. Cain. 229 M. Mut. nom. 1048 E. 582 M.

[2] de prof. 466 D. Qu. rer. div. h. 507 A. (499).

[3] *λόγος τομεύς*: de agric. 499 A. (491). 513 B. (506). Ferner wird er zwischen der göttlichen Möglichkeit und der göttlichen Wirklichkeit als in der Mitte stehend gedacht: de Cherub. I, 144 (*μέσος λόγος*).

[4] Quod d. s. imm. I, 278. de Cherub. I, 144. De profug. I, 565.

[5] *εἷς καὶ τὸ πᾶν*, der alles umfaßt u. erfüllt, leg. all. I. 14 (I. 52).

[6] Bei der stoischen Vorstellung von dem sich wie ein Band ausdehnenden *λόγος σπερματικός* konnte sich Philo nicht ganz von stoischem Materialismus fernhalten. Die Stoiker hielten den *λόγος* für ein *πνεῦμα διὰ πάντων διεληλυθός*. So behandelt auch Philo das *πνεῦμα* (qu. D. sit immutab. I, 278, *πάντη δι' ὅλων*

der Gefahr, den *λόγος* zu materialisieren, nicht entgehen konnte. Der *λόγος σπερματικός* umfaßt als breite Grundkraft das ganze Sein vom tiefsten Grund bis zum äußersten Ziel und zur fernsten Form. Aber Philos Materialismus, der die Gesamterscheinung von der Möglichkeit bis zur Wirklichkeit umfaßte und feststellte, wurde zum Mechanismus, indem Philo von der Gesamterscheinung nur die Wirklichkeit, die äußere Form oder die aktuelle Erscheinung nahm und sie mechanisierte. Die Idee der Erscheinung oder des *λόγος* harmonisch und gründlich gefaßt ergab eine Gottheit, welche trotz der wesentlichen Einheit von Gott und Welt Gott und Welt in lebendige Beziehung brachte; sie schuf nicht eine abstrakte, sondern eine beseelte und konkrete Einheit von Gott und Welt. Das All bildete einen Kreis, dessen Peripherie die absolute Einheit von Gott und Welt, und dessen Zentrum die lebendige Wechselbeziehung von Gott und Welt in der Form der Unendlichkeit war. Indem aber Philo den *λόγος* materialisierte, fing er an zu mechanisieren. Der *λόγος* wurde zuletzt nur einseitig an seiner Oberfläche gefaßt. Das Absolute wurde die bloße Form, das rein äußerliche Geschehn, die abstrakt-mechanische Einheit von Gott und Welt in der äußeren Wirklichkeit. Ursache und Wirkung ist nur Ein physisches Geschehn[1]. Der *λόγος* oder das Absolute ist *ἡ εἱμαρμένη:* de mut. nom. I, 598[2]. Auf einem eigen-

ἐκπεπληρωμένον) in Ausdrücken, die es in Identität mit dem *λόγος* und dem stoischen *πνεῦμα λόγος* setzen. De Cherub. I, 144 heißt der *λόγος ὀξυκινητότατος καὶ θερμός*, etwas später sogar *ἔνθερμον κ. πυρώδης*. De prof. I, 565 wird der *νοῦς* (oder *λόγος*) *ἔνθερμον κ. πεπυρωμένον πνεῦμα* genannt. Auf diese materialistische Färbung des *λόγος* hat gewiß der von den Stoikern seinem ganzen Wesen nach materiell vorgestellte *λόγος σπερματικός* geführt.

[1] De mut. nom. I, 598: *ἀκολουθία κ. ἀναλογία τῶν συμπάντων εἱρμὸν ἔχουσα ἀδιάλυτον.*

[2] Der *λόγος* wird zur *Τύχη*. (cfr. Drummond Vol. II p. 199).

tümlichen Wege kehrte das Denken zu dem Anfange zurück, von dem es ausgegangen war.

Philo hatte versucht, mit Hilfe des λόγος die Widersprüche und Gegensätze des Daseins zu lösen und Gott und Welt zu versöhnen. Aber die Lösung und Versöhnung war nur eine äußerliche und scheinbare. Nur in der Erscheinung und Offenbarung, nicht im Wesen ist alles Eins. Es war der Grundfehler, daß ein Gegensatz des Wesens vorausgesetzt wurde. Philo hat die inneren Gegensätze äußerlich versöhnen wollen, anstatt sie von innen heraus und von Grund aus zu überwinden. Gott ist ihm nicht Einheit im Wesen und Harmonie in der natürlichen Offenbarung und Erscheinung dieses Wesens, sondern Gott ist entweder Gegensatz im Wesen oder Einheit in der Erscheinung. Die wesentliche Gegensätzlichkeit bleibt trotz des λόγος **bestehen.** Die Einheit wird in der Erscheinung und in der Vorstellung λόγος als solcher begründet; aber nicht wird die Harmonie der Erscheinung als Ausdruck einer der Erscheinung zugrunde liegenden wesentlichen und inneren Einheit gefaßt. Auf dem Grunde des Dualismus konnte sich kein echter Monismus entwickeln. Er mußte mehr und mehr in einer abstrakten Verflüchtigung enden. Die unwesentlichen und oberflächlichen monistischen Gedanken mußten immer wieder von den wesentlichen dualistischen Grundgedanken verzehrt werden.

Kosmologie

Indem wir uns nunmehr von der Theologie Philos zu seiner Kosmologie wenden, erinnern wir uns, daß die Kosmologie durchaus abhängig ist von der Theologie oder der religiösen Anschauung. Je nach der theologischen Meinung und religiösen Empfindung gestaltet sich auch die Meinung und Ansicht von der Welt.

A. Die Welt ohne und außer Voraussetzung ihrer selbst

I. Die in sich selbst und im freien, bloßen Sein (ὑπάρχειν) be-

Wir haben zuerst eine solche Vorstellung Philos von der Gottheit gefunden, die in keiner Beziehung an die gegebene Welt anknüpft und sich anlehnt, die vielmehr völlig

stehende oder die schlechthinige u. originale Gott-Welt. Die Welt als neues, freies, bloßes Sein

freigefaßt und nur aus sich selbst gewonnen und erschlossen wird. Ein anderes als Gott ist für diese Vorstellung von vornherein nicht da[1]. Die Gottheit, rein und schlechthin für sich selbst als bloße, notwendige Existenz (ὑπάρχων) genommen und rein voraussetzungslos gedacht, ist das Ein und Alles, das seine Voraussetzung und seinen Ausgangspunkt in sich selber hat, in keiner andern und frühern Welt, als sie selber ist. Eine andere Welt, als die mit dieser schlechthinigen Gottheit indentische Welt existiert für diese Anschauung nicht. Die gegebene Welt ist völlig außer Betrachtung und Beachtung gezogen; über die originale, göttliche Welt aber enthält sich Philo, um sie nicht in diese Welt und in dieses Denken hereinzuziehen und um ihr den Charakter der absoluten Einzigkeit, Vorläufigkeit, Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit zu wahren, jeder Bestimmung. Jede Reflexion, jede Bestimmung, der immer Niedriges und Unvollkommenes anhaften würde, die immer an Vorhandenes anknüpfen würde und immer an Vorurteile gebunden wäre, stünde im Widerspruch mit dem freien und indiskutierbaren Wesen jener wahren Welt. Nichts schon Bestehendes kann und darf mit der schlechthinigen Gott-Welt in Verbindung gebracht werden. Von etwas anderem als davon, daß sie einfach ist, ist nicht die Rede. Sie besteht eben in diesem schlechthinigen Sein (ὑπάρχειν). Dieses ὑπάρχειν ist ihre eigene, einzige Sprache, die sie selbst nicht und nichts außer ihr nachsprechen kann, die sie selber nur reden kann, in dem sie, die Gottheit, eben ist[2]. Über

---

[1] Οὐδενὶ δὲ παρακλήτῳ-τίς γὰρ ἦν ἕτερος-μόνῳ δὲ ἑαυτῷ χρησάμενος: Mund. op. 6 (I. 5).

[2] Post. Cain. 229 M. de Abr. 361 C. 13 M. Leg. all. 47 B. 51 M. Somn. 574 D. 629 M. Fragm. a. a. O.

Das eigne Sein und die eigne Welt tritt nur zurück und wird durch Selbstentäußerung (cfr. Fragm. 654 M.) in prophetische Bewußtlosigkeit (Migr. Abr. 417 D. (466). De somn. 1108 A. (659), de

eine solche Welt, die so außer allem und so in sich selber ist, über die weder sie selbst noch ein Anderes reflektiert, können wir natürlich nichts aussagen. Von der gegenwärtigen und gegebenen Welt ist bei dieser extrem theosophischen Anschauung völlig und von vornherein abgesehen.

B. Die Welt in Voraussetzung ihrer selbst. Uebergangsvorstellung: Die Welt als einfache Tatsächlichkeit und existente Wirklichkeit (die Welt als Existenz). Die Welt außer Beziehung zu Gott, dem οὐ πρός τι u. ὑπερεῖναι

Aber das Weltbewußtsein ließ sich auf die Dauer nicht unterdrücken. Es ging auf die Dauer nicht an, sich über die gegebene Welt, in die sich der Mensch hineingestellt sieht, die er als Tatsache der Erfahrung vorfindet und die sich ihm immer wieder aufdrängt, einfach wegzusetzen und ihr Vorhandensein zu ignorieren. Philo kann sich daher auch des weiteren der Notwendigkeit nicht entziehen, die gegebene Welt als eine unbestreitbare Tatsache und existente Wirklichkeit hinzunehmen. Kann nun Philo auch die bestehende Welt nicht wegläugnen, kann er nun auch nicht umhin, sich ihrer Tatsächlichkeit zu beugen, so ist doch damit nicht gesagt, daß ihn diese Tatsache und Wirklichkeit befriedigt, daß sie seiner Neigung, seinem Wunsche und seinem Bedürfnis entspricht und genügt. Er hat zunächst bloß ihre Tatsächlichkeit bejaht, aber er hat damit noch nicht sie selbst bejaht. Er empfindet im Gegenteil noch einen solchen Widerwillen gegen diese Welt, daß er es beim bloßen Widerspruch und Protest gegen sie nicht bewenden läßt, daß es ihm nicht genügt, die Gottheit, d. h. die ideale Welt bloß als Gegensatz der gegenwärtigen Welt zu fassen. Die ideale Welt wird vielmehr über diesen Gegensatz, über alle Beziehung zu der diesseitigen Welt hinausgehoben. Es heißt nicht nur diese Welt zu verlassen und zu verläugnen, sondern auch über den Seienden, über den Gegensatz dieser Welt hinauszugehen und sich zur be-

---

special. leg. III, 343 M. de op. mundi 15 C. (16). De somniis 1140 A. 689 M.) nur aufgehoben, um die Ekstase, die heilige korybantische Begeisterung (quis rer. d. h. 490 D. (482). leg. all. 69 A. C. 69 M. Migr. Abr. 417 C. f. 466 M.) durchbrechen zu lassen.

ziehungslosen ὑπερμονάς, dem ὑπερεῖναι emporzuschwingen[1]. Philo rechnet also, weil er nicht umhin kann, mit der gegenwärtigen Welt, aber er steht ihr absolut interesselos gegenüber. Er sucht seine Befriedigung in einer Überwelt, die mit der tatsächlich bestehenden diesseitigen Welt gar nichts gemein hat, die in nichts, in keiner Beziehung an sie erinnert. Der Wunsch nach Gott ist nun weiter nichts als der Wunsch, die Welt zu vergessen und nichts von ihr zu wissen, der Wunsch, überhaupt nichts zu wissen, vielmehr zu entfliehen in die Bewußtlosigkeit, Empfindungslosigkeit und Existenzlosigkeit, dahin, wo nichts ist. Hat für Philo die Welt erst gar nicht existiert, so existiert sie jetzt nur und wird sie nur gedacht, damit sie sogleich vergessen werde, damit sofort Sinn, Geist und Bewußtsein gegen ihre Existenz verschlossen werde. Aus dem Gedanken der Existenz wird der Gedanke der Existenzlosigkeit gewonnen. Philo geht jetzt auf die Welt ein, aber er faßt sie zunächst ganz allgemein und elementar bloß nach der Seite hin, daß sie existiert, noch nicht nach der Seite des Wesens und der Erscheinung, oder wie sie existiert. Die These ist jetzt: Existenz. Die Antithese ist: Nichtexistenz, d. h. ein über den Gegensatz zum Wesen der Welt hinausgehender Gegensatz zur Existenz der Welt. Heraus aus der Existenz der Welt![2] In dieser Forderung

[1] Die Gottheit ist ursprünglicher als die μονάς, reiner als das Eins: Leg. ad Gai. 992 D. 546 M. De praem. et p. 916 B. (414). Qu. in gen. II, 54 S. 134 A. Fragm. S. 625 M.

[2] De gigantibus 285 E. 264 M. 288 (267). De ebriet. 249 B. 366 M. Der Mensch soll weiter nichts, als der diesseitigen Welt ledig und vergessen sein. Er soll sich und die Welt aufheben und sterben (quod. det. pot. ins. 161 C. 197 ... μελετῶντες ἀποθνήσκειν). Völlige Apathie, Empfindungs- und Bewußtlosigkeit (ἀπάθεια leg. all. 84 E. (112). 86 D. (114) ff. Migr. Abr. 389 E. (437). Quis rer. div. haer. 487 A. (479) ist höchster Endzweck, nicht mehr bloß Mittel zum Zweck. Tod d. h. Empfindungslosigkeit ist Seligkeit: ἐὰν γὰρ ἀπάθεια κατασχῇ τὴν ψυχήν, τελέως εὐδαιμονήσει.

liegt der völlige und absolute Widerspruch gegen die Welt. Die ideale Welt hat nicht einmal die Existenz, geschweige denn das Wesen und die Erscheinung mit der diesseitigen Welt gemein. Diese Anschauung von der idealen Welt als der Erlöstheit von der gegenwärtigen Welt, auch von ihrer Existenz, ist durchdrungen vom tiefsten Pessimismus. Ihr Ideal ist ein nihilistisches Abstraktum, ein inhaltloses und formloses Negativum, während man der ersten Gottesvorstellung Philos, welche der Gottheit ein schlechthiniges, notwendiges Sein (ὑπάρχειν) zuschreibt, eine gewisse Ursprünglichkeit und Eigenheit nicht absprechen kann. Eine objektive und freie Würdigung der Welt aber, die Philo kaum ergreift, um ihr sofort zu entfliehen, auf die Philo nicht weiter eingeht, als daß er ihre Existenz und als Widerspruch hiezu ihre Nicht-Existenz faßt, können wir nicht erwarten. Die Welt, die Philo an die Stelle der gegenwärtigen Welt setzt, ist so durchaus negativ und inhaltlos, daß ihr Charakter jede Bestimmung nach jeder Richtung verbietet.

II. Die Welt als Wesen d. h. als wesentliche Wirklichkeit und objektives Sein oder als Wirklichkeit des reinen Ansichseins. (Dualismus). Die Welt ὕλη = μὴ ὄν. Gegensatz der Welt zu Gott

Eine Anschauung nun, deren Ideal Erlösung und Entsagung von der Welt war, lag wohl im Bedürfnis und Charakter der Zeit [1], aber Philo war ein zu reger und positiv gerichteter Geist, um in dieser unfruchtbaren, weltverneinenden Stimmung zu verharren. Hatte Philo die Existenz und Tatsächlichkeit der Welt zugestanden und sich herbeigelassen, diese existente Wirklichkeit vorauszusetzen und zum Ausgangspunkt zu nehmen, so war damit der erste Schritt getan, der Philo in der Folge dazu führen mußte, weiter und tiefer auf die Welt einzugehen, sich mit ihr vorbehaltlos und gründlich einanderzusetzen und allmählich eine Versöhnung und Verständigung mit ihr zu suchen. Dieses Eingehen in die Welt und diese Annähe-

[1] cfr. Heinze, Lehre vom λόγος S. 277.

rung an sie geschah stufenweise. Seine Erkenntnis richtet sich sofort auf das Zentrale und Spezifische an der Welt, auf ihr inneres Wesen; im weiteren Verlauf erst wendet sie sich der Erscheinung, d. h. der Konsequenz und Äußerung des Wesens zu.

Hatte Philo in Voraussetzung der Existenz und des tatsächlichen Bestandes der Welt zuerst gegen diese Existenz protestiert und der Existenz die Nichtexistenz, d. h. das Sterben und die Hingabe des Daseins entgegengestellt, so läßt er nun die Voraussetzung der Existenz bestehen. Die Existenz, als die allgemeinste Form ihres Seins und jeglichen Seins überhaupt, wird der Welt belassen. Philo wendet sich nun gegen den Inhalt des Seins, d. h. gegen das Wesen der Welt. Er fragt nun nach dem Beschaffensein und der Qualität der Welt. Zu der Voraussetzung der Existenz der Welt kommt die Voraussetzung der qualitativen, wesentlichen Bestimmtheit dieser Existenz. Hatte die Psyche erst jene verneint, so wird jetzt diese verneint. Die vorausgesetzte Tatsächlichkeit der Welt wird vom Ich zugegeben und bejaht, aber aus der Existenz dieser bestimmten Welt wird die bestimmte Existenz ihres Gegenteils. Die Existenz des Soseins tritt der Existenz des Nichtsoseins entgegen. Der Widerspruch richtet sich gegen die innere eigentümliche Bestimmtheit der Welt oder gegen die Form, in der die Existenz erscheint. Auf dem allgemeinen Grunde der Existenz weiß sich Philo mit der Welt eins; er weiß sich nur mehr im Widerspruch und Gegensatz zu ihrer Beschaffenheit. Der Widerspruch ist also nicht mehr ein allgemeiner, absoluter und radikaler; er wird speziell bestimmt, eigentlich, relativ und damit lösbar. Der Gegensatz, der erst ideale und wirkliche Welt so auseinanderhielt, daß sie außer jeder Beziehung und Verbindung standen, tritt nun, an die Existenz angeschlossen, hervor und wird klar. Auf dem Hintergrunde der gemeinsamen

Existenz hebt sich der Gegensatz des Wesens ab. Auf diesem gemeinsamen Boden treten Gott und Welt in die erste Form der wirklichen Relation, in die Beziehung des klaren, bestimmten Gegensatzes, zu einander. Die Welt wird nicht mehr schlechthin verworfen. Gott ist nicht mehr die Antithese ihrer Existenz, sondern ihres Wesens. Es wird jetzt das Wesen der Welt ins Auge gefaßt und aus seiner Verneinung das Absolute bestimmt. Gott und Welt liegen nicht mehr beziehungs- und verbindungslos auseinander, sie sind durch die Existenzgemeinschaft gezwungen, sich in Beziehung zu setzen, sich gleichsam ins Auge zu sehen. Sie kommen dahin, aus der eignen Unbestimmtheit und Beziehungslosigkeit in die Bestimmtheit und Relation herauszutreten, sich selbst und zugleich mit sich selbst das andere zu bestimmen. Die Welt ist förmliche These, Gott ist förmliche Antithese. Die Voraussetzung für das Spezifische Gottes ist das Wesen der Welt. Die These und eben damit die Antithese wird nun bestimmt gefaßt und wird These und Antithese in eigentlichem Sinn, da These und Antithese etwas Bestimmtes sind. Ist Gott die Antithese der Welt, so ist die Welt als Bestimmtheit vorausgesetzt; die eigentümliche Bestimmtheit Gottes ist also von der Welt vorgefaßt und vorausgesetzt, ebenso wie die eigentümliche Bestimmtheit der Welt von Gott vorausgesetzt ist, damit Gott existiere. Eines setzt also das andere bestimmt voraus. Diese Setzung ist zunächst eine unmittelbare, einfache reine Setzung, solange Gott und Welt als förmliche These und förmliche Antithese im Verhältnis des reinen Gegensatzes stehen, solange sie lediglich als Ansichsein in Betracht kommen; später wird die Setzung des Gegensatzes eine bewußte, mittelbare, durch den λόγος vollzogene Setzung, in dem nicht Wesen und Wesen, sondern Erscheinung und Erscheinung einander gegenübertreten.

Der Gegensatz also, in den vorerst Gott zur Welt

Die Welt

tritt, betrifft das Wesen der Welt, d. h. nicht daß, sondern wie sie ist[1]. Gegen die Form der Existenz reagiert nun die Empfindung. Erst sollte die Welt überhaupt nicht sein, nun soll sie nicht so sein, wie sie ist. Aus dem abstrakten, unbestimmten Dualismus von Existenz und Nichtexistenz wird ein konkreter, bestimmter Dualismus von Wesen und Nichtwesen. Das Sein der Welt ist seines Wesens wegen ein *μὴ ὄν*; das Sein Gottes ist seines Wesens wegen ein wahres Sein, ein *ὄν*. Wenn nun auch die Bestimmungen, die Philo über die Welt gibt, sich auf ihr Wesen beziehen, so hat er doch nicht ein positives Interesse an dem Wesen der Welt; er bestimmt es, um es zu verneinen; es interessiert ihn nicht um seinetwillen, sondern um seines **Gegenteils** willen. Wenn er auch von der Betrachtung der Existenz der Welt zur Betrachtung ihrer Qualität fortschreitet, so ist es doch noch keine tiefe, herzliche und dauerhafte Betrachtung, die tapfer in das Einzelne, in die Konsequenzen dringt, die bei den Dingen verweilt und mit ihnen geht. Zu einem Verständnis und einer Erkenntnis der Welt konnte Philo hiebei nicht gelangen, da ihm das freie, freudige und voraussetzungslose Bekenntnis zu ihr fehlt. Das Wesen der Welt wird nicht durchgedacht und ausgedacht. Kaum ist es gedacht, so wird ihm widersprochen und es wird in sein Gegenteil verkehrt. Es wird nicht durch sich selbst bejaht und bewiesen, sondern durch sich selbst bestritten und verneint.

Untersuchen wir nun genauer, welche Bestimmungen über das Wesen der Welt Philo in Gegensatz zur Gottheit stellt, d. h. auf Grund welcher Wesensbestimmungen er

[1] Aber nicht das Wesen als Wesen, nicht das Wesen überhaupt wird verworfen, nicht, daß die Welt ein Wesen hat, wird angefochten, sondern daß sie ein solches, ein so bestimmtes Wesen hat. Das Wesen, wie es an der Welt sich darstellt, wird angegriffen, also der bestimmte, einzelne, nicht der allgemeine Inhalt ihres Wesens.

die Welt *μη ὄν*[1] und *κακόν*, Gott als *ὄν* und *ἀγαθόν* bezeichnet. Die Grundbestimmung, die Philo über das Wesen der Welt gibt, sofern er es verneint und seinen Gegensatz als Gottheit ihm gegenüberstellt, ist die, daß die Welt *ὕλη* (Stoff) d. h. materiell ist, während Gott *νοῦς* (Nicht-Stoff) d. h. immateriell ist. In dieser Grundbestimmung der Welt sind alle sonstigen und vielfältigen qualitativen Bestimmungen der Welt als Eigenschaften und Merkmale der *ὕλη* zusammengefaßt. Die Haupteigenschaft der Welt als *ὕλη* besteht in der Endlichkeit, das ist in der Gebundenheit der Willkür, in der Einzel- oder Vielheit[2]. Ihrer Endlichkeit wegen ist die Welt der Veränderlichkeit[3], dem Wechsel und dem Werden und Vergehen[4] unterworfen. Daraus folgt ihre Unvollkommenheit[5] d. h. ihre Schwachheit, Unklarheit, Stückhaftigkeit, Form- und Eigenschaftslosigkeit[6]. Sie ist nichts Wahrhaftes und Volles, sondern Schein und Leere[7]. Weil ohne inneren Halt und Einheit ist sie ohne Seele[8], ohne Grenze (innere Bestimmtheit)[9], ohne Leben, der Trägheit und dem Tode hingegeben[10], aufgelöst (*διάλυτος*), zerstreut, blind und starr. Sinnlos und zwecklos wogt sie

---

[1] de m. op. 18 D. 19 M. leg. all. 62 D. (89) a. a. O.

[2] mut. nom. 1073 C. 606 M. Qu. Deus sit immut. 305 C. 285 M. leg. all. II. (*πλημμελής*).

[3] De Cherub. III B. 142 M. Leg. all. 49 C. 53 M.

[4] *Ἡ γεννητὴ κ. φθαρτὴ οὐσία.*

[5] Die *ὕλη* ohne alle Vollkommenheit: de mund. opif. 4 E.

[6] *τὴν ἀνωτέραν τῶν στοιχείων οὐσίαν, τὴν ἀμορφίαν*: Sacrificant. 13 (III. 261); *ἄποιος κ. ἄμορφος ὕλη*: de profug. 2 (I, 547). 451 D. *ἄποιος κ. ἀνείδεος κ. ἀσχήματος οὐσία διαιρεῖ τήν τε ἄμορφον κ. ἄποιον τῶν ὅλων οὐσίαν*: quis. rer. div. haer. 27 (I, 192).

[7] (*κενόν*): leg. all. 48 B. 52 M.

[8] *ἄψυχος, διάλυτος, φθαρτή, ἀνώμαλος κ. ἄνισος*: quis rer. div. h. 32 (I, 495).

[9] *οὐ γὰρ ἦν θέμις ἀπείρου κ. πεφυρμένης φαύειν ὕλης θεόν*: de vict. off. 13 (II, 261).

[10] *ἡ μὲν γὰρ ὕλη νεκρόν*: de prof. 36 (I, 575).

in Unordnung, Ungleichheit und Dunkelheit[1]. Die ganze Welt, der gesamte Komplex ihrer Erscheinungen wird also als ὕλη, als starre Materie und im letzten Grunde nihilistisch als reines Nichts μὴ ὄν aufgefaßt. Die Welt wird als Wesen genommen. Alle physischen und geistigen Erscheinungen und Äußerungen, alle Offenbarungen der inneren und äußeren Welt werden auf ihren Wesensgrund zurückbezogen und als reines, unbegreifbares Ansichsein bestimmt. Die Welt ist Wesen, Ansichsein; dieses Ansichsein ist sie durch den Gegensatz, in den die Welt sofort zu sich selbst tritt. Indem die Welt als ὕλη aufgefaßt wird, ist die ὕλη durch den Gegensatz, der ihr gegenübertritt, nicht Äußerung und Erscheinung, sondern undiskutierbares Ansichsein. Die Spannung des Gegensatzes macht eine Äußerung und Entfaltung unmöglich. Der starr bestimmten, thetischen Auffassung der Welt steht die starr bestimmte, thetische Auffassung Gottes als der reinen Antithese der Welt gegenüber. Der These, daß die Welt erscheinungslose ὕλη ist, steht die These, daß Gott erscheinungsloser νοῦς ist, gegenüber. Gott ist ebenso einfach, wie die Welt nicht ist. Kein vermittelndes Subjekt steht zwischen den beiden metaphysischen Objekten Gott und Welt. Das Ich tritt gegen sie ganz zurück. Das Sein ist nicht verbunden durchs Bewußtsein. Gott und Welt sind reine objektive Setzungen und Begriffe, aber diese objektiven Begriffe sind über jedes subjektive Begreifen erhaben. Sie sind, was sie sind, nur durchs Sein, aber nicht durchs Bewußtsein und die Erkenntnis. Auch das Sein Gottes ist nicht ein bewußtes, sondern ein gegensätzliches Sein. Wenn sein Sein im Gegensatz zum Nichtsein der ὕλη als νοῦς charakterisiert wird, so ist dieser νοῦς nicht Vernunft und bewußte Erkenntnis, sondern Immaterialität. Gott ist in allem das reine Gegenbild der Welt.

---

[1] Quis rer. div. h. 32 (I. 495). Creat. princ. a. a. O.

Gott

Ist die ὕλη endlich, so ist Gott unendlich und ewig[1]. Ist die Welt vielfältig (πλημμελής) und zusammengesetzt, so ist Gott einfach (εἷς, ἕν). Ist die Welt veränderlich und in unruhiger Bewegung, so ist Gott unveränderlich (ἑστώς). Der Abhängigkeit und Gebundenheit der Welt entgegen ist Gott frei und selbständig[2]. Ist die Welt tot, so ist Gott das Leben, ja mehr Leben, als sich denken läßt[3]. So sind Gott und Welt reine Gegensätze[4]; und dieser Dualismus ist in der rein thetischen Auffassung der Welt oder in der einseitigen Reflexion auf das Wesen und objektive Sein der Welt begründet.

III. Die Welt als Erscheinung, Vorstellung u. Begriff d. h. als vernünftige und offenbare Wirklichkeit und subjektives und Bewußt-Sein oder als Wirklichkeit des Außersichseins (Monismus). Die Welt ist λόγος. Einheit der Welt mit Gott

a) Die Absolutheit des Welt-λόγος (der absolute Welt-λόγος)

Verhältnis von Mensch und Welt

Der Gegensatz zwischen Gott und Welt wurde dadurch verschärft, daß auf das Wesen der Welt nicht eingegangen, sondern daß es sofort verworfen wurde. Indem aber Philo das Wesen durch Antithese und Gegensatz nicht starr in sich zurückhielt und festhielt, sondern ihm frei nachging, führte es zur Erscheinung. Damit schwand der Gegensatz und der Widerspruch gegen die Welt. Die Welt wird ein Gegenstand des Denkens; das Wesen wird der Betrachtung des Subjekts unterworfen; so wird das Wesen zur Erscheinung und zum Begriff. Es handelt sich nun um die Welt als Vorstellung. Indem das Wesen und objektive Sein der Welt bejaht und rückhalt- und vorbehaltlos zugelassen wurde, ging es in das Subjekt und in die Erscheinung über. Der Geist ließ die Welt auf sich wirken und zieht der Welt und ihrer Wirkung auf das Subjekt keine Grenze mehr. Er öffnet sich der Welt in ihrem ganzen

---

[1] de mund. op. 2 E. f. De carit. 699 D. (386) a. a. O.

[2] de somn. 1142 E. 692 M.

[3] ὁ δὲ θεὸς πλεόν τι ἢ ζωή: de profug. a. a. O.

[4] Zeller, Gesch. der gr. Phil. S. 403: „Philo verwahrt sich gegen jede Ähnlichkeit zwischen Gott und den Geschöpfen, indem er der Endlichkeit der letzteren die Ewigkeit Gottes, ihrer Wandelbarkeit seine Unveränderlichkeit, ihrer zusammengesetzten Natur seine Einfachheit, ihrer Abhängigkeit seine Freiheit entgegensetzt."

Umfange und bringt so sich und die Welt zur Entfaltung und Offenbarung. Indem der Geist sich vorher der Welt, d. h. ihrer Äußerung und ihres Ausdrucks enthielt und die Welt auf ein unfaßbares und unbegriffenes, abstraktes Ansichsein beschränkte, hatte er sich seiner selbst, d. h. der Äußerung und des Ausdrucks seiner selbst enthalten. Er war in der gleichen Unerreichbarkeit des Ansichseins verharrt, ohne sich dieses Ansichseins zu bemächtigen und ohne es in Bewegung zu setzen. Indem er aber nun die Welt frei gab, gab er sich selbst frei. Mit der Welt kam der Geist in Fluß. Weltbewegung ist Selbstbewegung, Welterscheinung ist Selbsterscheinung; und Weltbegriff ist Selbstbegriff. Die Welt tritt in Erscheinung, indem sie ins Bewußtsein tritt. Welt und Mensch treten aus ihrem Ansichsein heraus und zeigen, indem sie frei sind, was sie sind, daß sie für einander, daß sie eins, daß sie Erscheinung sind. Als Ansichsein und Abstraktion waren sie geschieden; in ihrer freien, natürlichen und konkreten Äußerung, in ihrer erscheinungsmäßigen Darstellung versöhnen und einen sie sich. Der Gegensatz und die Geschiedenheit zwischen Mensch und Welt wird äußerlich und offenbar. Die Offenbarung hebt den Gegensatz auf, der etwas Abstraktes ist, und bringt Welt und Mensch in Verbindung und Gemeinschaft.

Verhältnis von Gott und Welt

Da aber die Erscheinung die Gegensätze aufhebt und die Dinge vereinigt, so verändert sich mit dem veränderten auf die Erscheinung und Offenbarung gerichteten Interesse nicht nur das Verhältnis von Mensch und Welt, sondern auch das Verhältnis von Gott und Welt. In der Erscheinung und Offenbarung werden Gott und Welt miteinander verbunden und vereinigt. Sie treten gegen, d. h. für einander heraus, Erscheinung tritt der Erscheinung gegenüber. Eines geht in das andere über. Gott und Welt werden äußerlich und kommen in Bewegung. Die Be-

wegung, die eine unendliche und unbegrenzte ist, führt Gott und Welt zusammen. Sie berühren sich und vertiefen sich gegenseitig. Indem sie sich so einander mitteilen, wird ihr Gegensatz aufgehoben. Die Gegensätze des Ansichseins und des Innenseins sind reine Gegensätze; aber die Gegensätze des äußeren Seins und der Erscheinung sind keine Gegensätze, sondern Unterschiede. Sie sind umsoweniger Gegensatz und umsomehr Gemeinschaft und Einheit, je offenbarer und vernünftiger (bewußter) sie werden. Die Gegensätze versöhnen sich, sobald sie in die Erscheinung treten. Je oberflächlicher sie werden, umsomehr gleichen sie sich aus. Gott und Welt treten in lebendige Beziehung, in ein Korrelativverhältnis zu einander. Eines tut sich dem andern auf. Der *νοῦς*, das Wirkende, ist für die *ὕλη*; und die *ὕλη*, das Empfängliche, ist für den *νοῦς*[1]. Geist und Stoff bekommen eine Form und Gestalt, werden sichtbar und offenbar. Diese Form ist der *λόγος*, der immer an ein *ὑποκείμενον*, an Gott und Welt gebunden ist. Der *λόγος* ist ein göttlicher und weltlicher *λόγος*. Er ist der Vermittler zwischen Gott und Welt. Er stellt die Offenbarung und Erscheinung dar, durch welche Gott und Welt vereinigt werden. Da diese Offenbarung nur möglich und wirklich ist durch das Wissen und das Bewußtsein, so ist der *λόγος* die Vernunft und die Erkenntnis. Hiemit ist ein ethischer, wirklicher Geistesbegriff an die Stelle des physischen gesetzt. Geist (Immaterialität) und Stoff (Materialität) sind nicht mehr Natur, sondern sie wirken sich nun durchs Bewußtsein zusammen. Der Geist als *λόγος*, als Bewußtsein, ist nun Gott und Welt gemeinsam und umspannt beide. Er bildet ein eigenes Prinzip, aus dem göttlicher und weltlicher *λόγος* hervorgehen und in den sie, als in die große, absolute Bewußtseinseinheit, einmünden[2].

Der *λόγος* der Begriff der Erscheinung

[1] de mund. op. 2 (I, 2).

[2] *κόσμος νοητός* und *κόσμος αἰσθητός* sind *τὸ ὅλον* (das Uni-

b) Die Relativierung u. Selbstverwirklichung des absoluten Welt-λόγος (der relative λόγος)
1. Die Möglichkeit u. das Prinzip der Welt
2. Die Wirklichkeit u. der Zweck der Welt oder der διττὸς λόγος (die innere Wirklichkeit: κόσμος νοητός, die äußere Wirklichkeit: κόσμος αἰσθητός):
α) Die Unterschiedenheit desselben in der Endlichkeit
β) Die Einheit desselben mit sich, mit dem relativen u. absoluten λόγος, u. die Rückkehr des Welt-λόγος zu sich in der Unendlichkeit

Indem also Philo den *λόγος*, die Idee der Erscheinung und Vernunft in die Weltbetrachtung einführte, erhob er sich über die Welt zu einem nicht nur die Welt, sondern auch Gott begreifenden, zu einem das All begreifenden Prinzip. Philo faßt also den *λόγος* oder die Erscheinung und den Begriff zunächst als Prinzip. Der *λόγος* der Welt ist nicht in der Welt, sondern in sich selbst begründet. Aber dieses Prinzip bleibt nicht jenseitig, die Erscheinung bleibt nicht transzendent, sondern sie wird wirklich und geht in die Welt, wie in Gott, ein. In der konkreten Welt, im konkreten Dasein überhaupt, ist der *λόγος* Wirklichkeit. In der Wirklichkeit existiert der *λόγος* 1. als göttlicher *λόγος*, als göttliche ideale Wirklichkeit und als Idealwelt *(κόσμος νοητός)*, 2. als weltlicher *λόγος*, als weltliche Wirklichkeit und als abbildliche Welt *(κόσμος αἰσθητός)*. Durch den *λόγος* weitet sich die Betrachtung der Welt. Die Weltbetrachtung wird und ist Gottesbetrachtung. Die Welt wird mit Gott in dem Einen Absoluten gesehen, in dem *ἓν καὶ πᾶν* des allgemeinen *λόγος*[1]. In der Selbstdarstellung dieses *λόγος* d. h. im Prinzip sind Welt und Gott potentiell eins, in der Wirklichkeit (des *κόσμος νοητός* und *αἰσθητός)* sind sie aktuell eins. Die Form der wirklichen Einheit ist die wirkliche Unendlichkeit und Entwicklung; die Form der prinzipiellen Einheit ist die mögliche, potentielle Unendlichkeit, das mögliche Werden zum Sein. In der Wirklichkeit der

---

versum, congr. erud. gr. 21 (I. 536). Vit. Mos. III. 6 (II. 148. 149), welches in der Unendlichkeit mit seinem Prinzip zu Einem unendlichen Ganzen (*ἓν κ. πᾶν*) wird. — *Ὅλον* ist ein allgemeiner Name für das Universum. *ὁ κόσμος ἅπας — εἰς ἅπαν διαμένει*: Quis rer. div. h. 30 (I. 494).

[1] Dieser allgemeine Welt-*λόγος* stellt sich dar:

a) als Prinzip und Möglichkeit,

b) als Zweck und Wirklichkeit.

Die beiderseitige Form dieser Darstellung ist die über das Endliche hinausgehende Unendlichkeit.

idealen und der ausgeprägten Erscheinung kommt das Erscheinungsprinzip wirklich zu sich selbst, indem es sich zuerst als Idee, dann als Abbild auswirkt und darstellt. Die Erscheinung und der λόγος der Welt ist die unter dem wirksamen Vorbild des κόσμος νοητός in allmählichem Prozesse sich entfaltende und sich in der Unendlichkeit vollendende Selbstauswirkung des λόγος-Prinzips. Die Zurückführung und Begründung der Erscheinungswelt auf ein ursächliches, in sich selbst begründetes Prinzip beweist, daß Philo das Dasein wirklich als vernünftige Erscheinung anschaute und daß ihm der λόγος nicht etwas Akzidentielles und Relatives, sondern etwas Substantielles und Absolutes war. Jetzt erscheint Philo das Absolute unter dem Gesichtspunkt der Erscheinung, des λόγος. Alles in der Welt ist vernünftig, sie ist ein κόσμος[1]. Gott und Welt sind nicht gegensätzlich geschieden, sondern durch ein gemeinsames Prinzip verbunden. Die irdische Welt ist das Abbild der göttlichen Welt, die göttliche Welt das 1. Abbild der göttlichen Urvernunft. In einem höchsten gemeinsamen Gott ist der Gott, der von der Welt noch unterschieden ist (der κόσμος νοητός), mit der Welt eins. In dem hinter dem eigentlichen Weltprinzip (Möglichkeit) und der Weltwirklichkeit liegenden allgemeinen Welt-λόγος gibt es nur Eine, unterschiedslose, Gott und Welt einfach vereinigende wahre Welt, in der das ganze All zur ungeschiedenen Einheit verschmolzen ist. Das logische Verständnis der irdischen Welt bedeutet also ihre Einheit mit Gott und ihre Absolutheit. Die Welt ist um so göttlicher, vollkommener, idealer, je vernünftiger und klarer sie ist; sie ist um so ungöttlicher und unvollkommener, je weniger sie λόγος hat. Die Welt hat ihr Prinzip in Gott, darum ist sie von Natur göttlich und muß in Gott sein oder sich zu Gott entwickeln durch steigende Erkenntnis ihrer

[1] In der Welt waltet Ordnung und Form.

selbst und Offenbarung ihrer selbst. Indem die Welt zu sich und dem Ausdruck ihrer selbst kommt, kommt sie zu Gott; sie bedarf nur des *λόγος* zu ihrer Göttlichkeit und Wahrheit.

1. Die Möglichkeit u. das Prinzip der Welt

Betrachten wir nun den *λόγος* in seiner Selbstdarstellung, wonach er sich 1. als Möglichkeit und Prinzip seiner selbst sondert und 2. als Wirklichkeit und Offenbarung seiner selbst a) in dem *κοσμός νοητός*, b) im *κοσμός αἰσθητός* (*διττὸς λόγος*).

Der *λόγος* als Weltprinzip

1. Der *λόγος* als Erscheinungs- und Vernunftsprinzip oder als Weltprinzip oder als *θεός ὁ λαλῶν*[1]. Als solches ist der *λόγος* die Monas der Monaden, letzter Grund und Zweck der Welt, Schöpfungs- und Entstehungsprinzip, die Grundlage (*τόπος*)[2] und der Urgrund des *κόσμος νοητός*[3] und des *κόσμος αἰσθητός*. Als Offenbarungs- und Erscheinungsgrund ist der *τέλειος λόγος* die Idee der Ideen und *ἀρχέτυπος ἰδέα*[4], der Vater heiliger *λόγοι*[5]. Als die allgemeinste Grundlage aller Erscheinungen (*λόγοι*) heißt er das *γενικώτατόν τι*[6]. Der Ur-*λόγος* wird aber nicht nur als Uridee, sondern auch als Urkraft der Welt angesehen, in der alle Kräfte ihre Quelle und ihr Ziel haben[7]. Die oberste Einheit des Ur-*λόγος* ist nicht eine metaphysisch abstrakte, sie ist nicht die

---

[1] *θεὸς ὁ λαλῶν*: quaest. in exod. II, 68 II, 516. Auch. Das Erscheinungsprinzip oder *θεὸς ὁ λαλῶν* oder der *λόγος* schlechthin steht obenan: (*λόγος τέλειος*) = leg. all. I, 8 (I, 47). Dieser *λόγος* ist *ὁ νοῦς ὑπὲρ ἡμᾶς*: qu. rer. d. h. 48 (I, 505—6).

[2] de op. m. 5 (I, 4). 7 (I, 7).

[3] Der *λόγος* die *ἀρχὴ γενέσεως*: leg. all. I, 8 (I, 47): *ὁ κατὰ ἑβδομάδα κινούμενος τέλειος λόγος ἀρχὴ γενέσεως τοῦ κατὰ τὰς ἰδέας τεταγμένου νοῦ κ. τῆς κατὰ τὰς ἰδέας τεταγμένης αἰσθήσεως.*

[4] de mut. nom. 23 (I, 598). de migr. Abr. 18 (I, 452).

[5] de somn. II. I, 683.

[6] quod det. pot. insid. I, 211. leg. alleg. III. I, 121. Ebd. II. 82

[7] de migr. 18 (I, 452).

μονάς des Seins gegen die *δυάς* des Nichtseins. Die Einheit des Ur-*λόγος* ist vielmehr empfänglich für die Vielheit der *ὕλη* und umgekehrt. Es ist nicht eine negative, sondern eine positive, alles erfüllende, überall hin sich ausbreitende, alles Empfängliche[1] durchdringende und alle Vielheit wirksam zur Einheit führende Einheit der Erkenntnis und des vernünftigen Willens. Sie ist aktiv und positiv tätig, sie ist schöpferisch und ursprünglich und fähig, wie die Sonne, alles zu erleuchten. Sie ist eine siegreich überwindende Kraft, die das Widerstrebende gefügig und empfänglich, und das Empfängliche und Leere voll macht.

Überleitung vom Weltprinzip zur Weltwirklichkeit *λόγος* der Güte u. der Macht

Der ursächliche Welt-*λόγος* wird also überall hinwirkende und dringende Weltwirklichkeit[2]. Wie und durch welche Kräfte wird er das? Philo ist der Anschauung, daß der Ur-*λόγος* besondere Kräfte hervorbringt, durch die er wirklich, durch die er Welt (göttliche und irdische Welt) wird. Diese Kräfte sind die *λόγοι* und *δυνάμεις* der Güte und der Macht[3]. Die *δύναμις ποιητική*[4] (auch *θεός*, *ἀγαθότης*, *δύναμις εὐεργετική*[5] genannt) und die *δύναμις βασιλική*[6] (auch *κύριος*, *ἐξουσία*, *ἡγεμονία*, *δύναμις κολα-*

---

[1] Es ist aber alles empfänglich für Gott.

[2] Der *νοῦς ὑπὲρ ἡμᾶς* wird zum *νοῦς ἐν ἡμῖν*: quis. rer. div. h. 48 (I. 505—506). *Νοῦς τε ὁ ἐν ἡμῖν καὶ ὁ ὑπὲρ ἡμᾶς.*

[3] Die Rangordnung der Kräfte: quaest. in ex. II, 68, II, 516 Auch.: *θεὸς ὁ λαλῶν, λόγος, δύναμις ποιητική, δύναμις βασιλική, δύναμις εὐεργετική, κολαστική, κόσμος νοητός.*

[4] Durch sie die ganze Welt gebildet: de Abr. II, 19: *ταύτῃ τῇ ποιητικῇ ἔθηκέ τε καὶ διεκόσμησε τὸ πᾶν.* de Abr. II, 19.

[5] Die schaffende Kraft *ἀγαθότης* genannt: de migr. Abr. I, 464: *δύναμιν δὲ ἑαυτοῦ, καθ' ἣν ἔθηκε κ. διεκόσμησε τὰ ὅλα, αὕτη δὲ κυρίως ἐστὶν ἀγαθότης.* De Cherub. I, 144. De somn. I, 645. De sacrif. Ab. et C. I, 173.

[6] de Abr. II, 18.

στική[1] genannt), oder der *λόγος* der Güte und Macht[2] bezeichnen die beiden obersten oder Grundkräfte des ursächlichen *λόγος*, durch welche die Welt geschaffen wird[3]. Durch die unmittelbare Form seiner selbst den Ur-*λόγος*, tritt *ὁ θεὸς ὁ λαλῶν* heraus in den *λόγος* der Güte und Macht, welche den schöpferischen Übergang zur Wirklichkeit bilden. Aus quaest. in exod. II, 68. II, 516, und auch aus de Cherub. I, 144, wo es heißt, daß Gott durch den Güte und Macht verbindenden *λόγος* gütig sei und herrsche[4], geht hervor, daß der *λόγος* nicht das Produkt der beiden Grundkräfte, auch nicht wie Heinze[5] meint, die bloße Verbindung derselben, sondern das über den beiden Grundkräften stehende, als ihr Vater sie verbindende, ursächliche Prinzip sei.

2. Die Wirklichkeit u. der Zweck der Welt oder der *διττὸς λόγος* (die innere, vorbildliche Wirklichkeit: *κόσμος νοητός*, die äußere, abbildliche Wirklichkeit: *κόσμος αἰσθητός*) α) Die Unterschiedenheit desselben in der Endlichkeit β) Die Einheit desselben in der Unendlichkeit (*ἓν κ. πᾶν*)

Der schlechthinige, absolute *λόγος (θεὸς ὁ λαλῶν)* leitet sich also in die Wirklichkeit der Erscheinung über, indem er durch die Form seiner selbst, den Ur-*λόγος*, als durch sein unmittelbares *ὄργανον*[6] die beiden Grundkräfte und durch diese die intelligible, die Gotteswelt, hervorbringt. Die intelligible Welt, die 1. Form der wirklichen Erscheinungswelt, ist das unmittelbare Abbild der Urwelt. Als die Welt der göttlichen Einheiten *(θεῖοι λόγοι, θεῖαι ἰδέαι κ. δυνάμεις)* stellt sie dies unmittelbare Abbild der Ureinheit (Ur-*λόγος*, Uridee, Urkraft) dar. Dieser aus dem Ur-*λόγος* gewirkte abbildliche göttliche *λόγος* heißt *κόσμος νοητός*.

---

[1] a. a. O. De Cherub. I, 144. Quis rer. div. h. I, 496.

[2] De Cherub. I, 144: *τρίτον δὲ συναγωγὸν ἀμφοῖν (ἀγαθότης κ. ἐξουσία) μέσον εἶναι λόγον. λόγῳ γὰρ καὶ ἄρχοντα κ. ἀγαθὸν εἶναι τὸν θεόν.*

[3] Von den 2 Grundkräften wird der *δύναμις ποιητική* die eigentliche weltschaffende Tätigkeit zugeschrieben: de migr. Abr. I, 464. De Abr. II, 19. De Cherub. I, 144 etc.

[4] *λόγῳ γὰρ καὶ ἄρχοντα κ. ἀγαθὸν εἶναι τὸν θεόν.*

[5] Heinze, Lehre vom *λόγος* S. 248.

[6] leg. all. I, 9 (I, 47) ibid. III, 31 (I, 106).

Dieser *κόσμος νοητός*[1] ist der Plan der sichtbaren Welt[2]. Er bedeutet die erste, ursprüngliche und ideale Offenbarung der *ἀρχέτυπος ἰδέα*, des urgöttlichen *λόγος*. Insofern ist er der *οἶκος*[3] *θεοῦ*, der Tempel Gottes[4]. Wie der Baumeister einen Plan entwirft, so ist er von Gott zum Zweck der in der Materie sich darstellenden Welt, vom *λόγος* zum Zwecke seiner Selbstausprägung in der Materie geschaffen. Darum ist er nicht als Selbstzweck, sondern nur als Mittel zum Zweck anzusehen. Aus den *ἀσώματοι κ. παραδειγματικαὶ ἰδέαι*[5] bestehend stellt er im Unterschied vom Prinzip *(γενικώτατον)* die Wirklichkeit zunächst als Idee oder die ideale Wirklichkeit *(τὸ γενικόν)* des *λόγος*-Prinzips dar[6]. Er bezeichnet die Gotteswirklichkeit oder die wirkliche Gotteserscheinung im Unterschied von der Weltwirklichkeit oder der wirklichen Welterscheinung *(κόσμος αἰσθητός)*, welcher er, aus dem Ur-*λόγος* herausgewirkt, vorbildlich wirkend vorangeht. Da der *κόσμος νοητός* als innere Wirklichkeit des *λόγος* der Erscheinungswelt angehört, in der der *λόγος* zur Entfaltung kommt, realisiert er sich, indem er sich in stufenweise fortschreitendem Prozesse entwickelt. Die *ἰδέαι* bilden die Entwicklungsstufen, die vom Niedrigen zum Höheren aufsteigen. Die Ideen der niedrigen göttlichen Erkenntnis sind die Ideen der *αἴσθησις*, die Ideen der höheren göttlichen Erkenntnis sind die Ideen des *νοῦς*[7]. Wie der Ur-*λόγος*

Die vorbildliche Wirklichkeit der Welt oder der *κόσμος νοητός*

Identität von Ideen u. *λόγοι*

[1] auch *κόσμος ἀσώματος* de op. m. 7 (I, 7) oder *γῆ ἀόρατος κ. οὔρανος ἀσώματος* de op. m. 7, (I, 6).

[2] de op. m. 4 (I, 4).

[3] de somn. I, 32. (I, 648 ff.).

[4] de monarch. II, 1 (II, 222).

[5] Vita Mosis 672 C. (154).

[6] Wie der Ur-*λόγος* das All als Prinzip darstellt, so stellt der *λόγος* des *κόσμος νοητός* das All als göttliche Wirklichkeit dar, wird daher auch „*πᾶν*“ genannt:

leg. all. I. 9 (I. 47, 48): . . . *ὃ δὴ καὶ πᾶν κέκληκεν.*

[7] leg. all. I, 8 (I, 47).

als Idee (ἀρχέτυπος ἰδέα) aufgefaßt wird, so auch der λόγος des κόσμος νοητός. Der λόγος als Idee muß zunächst Ideen wirken. Wenn die ἀρχέτυπος ἰδέα identisch ist mit dem Ur-λόγος, so sind gewiß auch die Ideen des κόσμος νοητός[1] mit den λόγοι identisch. Der Ur-λόγος ist Vater der λόγοι ἱεροί (θεῖοι)[2], die Uridee ist Mutter der vorbildlichen göttlichen Ideen. Ist Ur-λόγος und Uridee dasselbe, so sind auch Ideen und λόγοι dasselbe. Die Identität von λόγος und Idee steht also fest[3]. Philo stellt sich den Ur-λόγος nicht nur als Idee sondern auch als Kraft (δύναμις) vor. Daher sind auch die göttlichen λόγοι, das Abbild des Ur-λόγος, nicht nur als Ideen, sondern auch als lebendige, wirkende δυνάμεις Gottes gedacht, die sich der Materie einprägen[4]. Sie haben ihre prinzipielle Einheit in der Urkraft des Ur-λόγος[5]. Die Ideen der αἴσθησις und des νοῦς sind zugleich Kräfte der αἴσθησις und des νοῦς[6]. De Vita Mos. III, 14 (II, 155) werden die δυνάμεις der αἰσθήσεις d. h. der niedrigen, göttlichen Erkenntnis δυνάμεις αἰσθηταί und die δυνάμεις des νοῦς δυνάμεις νοηταί genannt. Daraus geht deutlich hervor, daß der κόσμος νοητός vom Unvollkommenen zum Vollkommenen aufsteigt, daß er einen Komplex von Einzelideen darstellt, die zur vollkommenen Wirklichkeitsidee emporstreben und sich emporentwickeln. Der κόσμος νοητός ist aus solchen Ideen, λόγοι und δυνάμεις zusammengesetzt, von denen eines immer höher ist als das andere. Als die Zusammenfassung der λόγοι heißt der κόσμος νοητός selbst

Identität von λόγος u. δύναμις

[1] Vita Mosis 672 C. (154).
[2] de somniis II. I, 683.
[3] de post. Cain. I, 229. cfr. Heinze, Lehre vom λόγος S. 226.
[4] de vict. off. II, 261.
[5] de migr. Abr. 18 (I, 452).
[6] de vita Mos. III, 14 (II, 155).

λόγος[1]. Im Unterschied vom Ur-λόγος, der die Erscheinung als Prinzip bezeichnet, repräsentiert der λόγος des κόσμος νοητός die Erscheinung als erste oder als ideale und innere Wirklichkeit. Diese innere Wirklichkeit erscheint noch in der Form der Einheit und Allgemeinheit, weshalb ihr μοναδικὴ φύσις zugeschrieben wird[2].

Der λόγος des κοσμος νοητός die innere Wirklichkeit der Erscheinung

Der λόγος als konkrete, äußere Wirklichkeit der Erscheinung. Die abbildliche Wirklichkeit der Welt oder der κόσμος αἰσθητός

Aus dem λόγος der inneren Wirklichkeit (des κόσμος νοητός) ist unmittelbar der λόγος der äußeren Wirklichkeit und Erscheinung, der λόγος des κόσμος αἰσθητός hervorgegangen. Der λόγος des κόσμος αἰσθητός wird vom λόγος des κόσμος νοητός bestimmt unterschieden[3]. Der idealen Wirklichkeit des λόγος entspricht die in der Materie ausgeprägte, in die äußerste und letzte Existenz tretende Wirklichkeit des λόγος. Stellt der κόσμος νόητος die Einheit, so stellt der κόσμος αἰσθητός die Zweiheit der wirklichen Erscheinung und des wirklichen λόγος dar. Ist der λόγος des κόσμος νοητός die wirkliche Erscheinung Gottes, so ist der λόγος des κόσμος αἰσθητός die wirkliche Erscheinung der Welt und ihres Wesens[4]. Der λόγος des Alls verhält sich als innerer und äußerer λόγος ebenso wie der λόγος ἐνδιάθετος des Menschen zum λόγος προφορικός des Menschen. Wie der λόγος προφορικός sinnlicher Ausdruck des λόγος ἐνδιάθετος ist, so ist der λόγος des κόσμος αἰσθητός sinnlicher Ausdruck des göttlichen

Der λόγος des κόσμος αἰσθητός annalog dem λόγος προφορικός des Menschen

---

[1] de op. m. 6. I, 5.

[2] zu genes. I, 5. de op. m. 8, 9 (I, 7): „οὐχὶ πρώτην, ἀλλὰ μίαν“ . . . διὰ τὴν τοῦ νοητοῦ κόσμου μόνωσιν μοναδικὴν ἔχοντος φύσιν.

[3] Vita Mos. 672 C. (154): διττὸς γὰρ ὁ λόγος, ἔντε τῷ παντὶ κ. ἐν ἀνθρώπου φύσει. κατὰ μὲν τὸ πᾶν ὅ τε περὶ τῶν ἀσωμάτων κ. παραδειγματικῶν ἰδεῶν, ἐξ ὧν ὁ νοητὸς ἐπάγη κόσμος, κ. ὁ περὶ τῶν ὁρατῶν . . . ἐν ἀνθρώπῳ δὲ ὁ μέν ἐστιν ἐνδιάθετος, ὁ δὲ προφορικός.

[4] Im Unterschied vom Ur-λόγος, der allgemeinsten Idee, und dem κόσμος νοητός, der allgemeinen Idee (γενικόν), verkörpert der κόσμος αἰσθητός die spezielle, konkrete und ausgeprägte Idee (τὸ εἶδος, τὸ εἰδικόν).

λόγος. Wie der *λόγος ἐνδιάθετος* des Menschen nicht das menschliche Vernunft- und Erkenntnisprinzip selbst, sondern die im Gedanken erscheinende Vernunft des Menschen bezeichnet, so bezeichnet auch der *λόγος θεῖος* des *κόσμος νοητός*[1] nicht das Vernunftsprinzip des Alls selbst, sondern den inneren, idealen Ausdruck desselben. So entspricht also auch der *λόγος* des *κόσμος αἰσθητός* dem *λόγος προφορικός* des Menschen. Der doppelte *λόγος* des Alls ist dem doppelten *λόγος* des Menschen analog, da sich beide wie innerer und äußerer Ausdruck verhalten.

Der *κόσμος αἰσθητός* dem *κόσμος νοητός* analog 1. nach Inhalt u. innerer Anordnung

Die Schöpfung oder vielmehr Bildung[2] des *κόσμος αἰσθητός* erfolgt nach Analogie des *κόσμος νοητός* d. h. in demselben Stufengang und in derselben Ordnung vom niedrigen zum höheren und höchsten *λόγος εἰδικός* aufsteigend. Von der weniger entwickelten Form (*αἴσθησις*) schreitet der Welt-*λόγος* d. h. die Entwicklung der Weltvernunft fort zur höher entwickelten und reineren Form bis zur reinsten und intensivsten Vergeistigung, Durchdringung und Gestaltung der *ὕλη* (*νοῦς, νοῦς καθαρώτατος*) in der Unendlichkeit. Im *νοῦς καθαρώτατος*[3] ist lauter Vernunft, Begriff, Form, Klarheit, Erscheinung, kein *ὑποκείμενον*, kein liegendes Wesen mehr. Alle diese einzelnen vom untersten bis zum obersten *λόγος* reichenden *λόγοι* oder *ψυχαί* sind zusammengefaßt im allgemeinen *λόγος* des *κόσμος αἰσθητός* oder in der Weltseele[4].

---

[1] Mut. nom. 23 (I. 598): „*ὁ ἐνδιάθετος υἱὸς θεοῦ*".

[2] Von einer Weltschöpfung im strengen Sinn kann bei Philo nicht gesprochen werden. cfr. Zeller, S. 436. Siegfried, philon. Philos. S. 232. Die Anschauung von der Weltbildung behandelt besonders die Schrift de mundi opificio.

[3] Dieser *νοῦς καθαρώτατος* liegt in der Unendlichkeit. In der Unendlichkeit ist dieser *νοῦς καθαρώτατος* und durch ihn der *κόσμος αἰσθητός* mit dem *κόσμ. νοητός* und dem Ur-*λόγος* eins.

[4] de profug. 466 C. Die Weltseele ist die kosmische Zusammenfassung der kosmischen Einzelheiten. cfr. Zeller S. 425.

2. nach der Existenzform und dem Sein der Erscheinung

Aber nicht nur nach Inhalt und der inneren Anordnung seiner Erscheinung bildet der *κόσμος αἰσθητός* eine Analogie des *κόσμος νοητός* und des Ur-*λόγος*, sondern auch nach seiner Existenzform und der Seinsart seiner Erscheinung. Wie der Urgrund aller Erscheinung, das *λόγος*-Prinzip, immer ist (aber in der Form der Möglichkeit), so ist auch die Erscheinung dieses Prinzips immer (aber in der Form der Wirklichkeit). Wie ferner die innere Erscheinung des Ur-*λόγος*, der *κόσμος νοητός*, niemals nicht gewesen ist, keinen begriffenen Anfang genommen hat, so ist auch die äußere Erscheinung des Ur-*λόγος*, der *κόσμος αἰσθητός*, niemals nicht gewesen. Auch der *κόσμος αἰσθητός* drückt die schlechthinige, einfache und reine Existenz der Erscheinungs-*(λόγος)*-Idee aus, aber er drückt sie in seiner Art, in einer vom *λόγος*-Prinzip und dem *κόσμος νοητός* verschiedenen Form aus. Die einfache, reine Existenz der ungeschiedenen *λόγος*-Idee existiert also 1. im Prinzip in der Form des Allgemeinsten *(γενικώτατον)* oder der unendlichen Möglichkeit, 2. in dem *κόσμος νοητός* in der Form des Allgemeinen *(γενικόν)* oder der unendlichen göttlichen Wirklichkeit, 3. in dem *κόσμος αἰσθητός* in der Form des Speziellen *(εἰδικόν)* oder der unendl. weltl. Wirklichkeit. Alle drei Formen haben ein Gemeinsames, sie von der ungeschiedenen *λόγος*-Idee unterscheidendes Merkmal: Die Unendlichkeit. Sowohl das Allgemeinste wie das Allgemeine und Spezielle besteht in der Unendlichkeit. Jede jener drei Existenzformen drückt ein und dieselbe Seinsweise, etwas Schlechthiniges aus, kann daher nicht eigentlich begrenzt und umschrieben werden. Das *γενικώτατον* ist die schlechthinige Existenz des Bewußtseins d. h. der Einheit in der Form der potentiellen, möglichen Unendlichkeit.

Der *κόσμος νοητός* und *κ. αἰσθητός* ist die schlechthinige Existenz des *λόγος* d. h. der Einheit in der Form des wirklichen Nach- und Nebeneinander, in der Form der

wirklichen Unendlichkeit. Innerhalb dieser gemeinsamen Form der wirklichen Unendlichkeit stellt der *κόσμος νοητός* die schlechthinige Existenz des *λόγος*, d. h. der Einheit wieder in der besonderen Form des *γενικόν*, der idealen Wirklichkeit dar, der *κόσμος αἰσθητός* stellt die schlechthinige Existenz des *λόγος* in der besonderen Form des *εἰδικόν*, der konkreten Wirklichkeit dar. Der *κόσμος αἰσθητός* bildet also insofern eine Analogie des Ur-*λόγος* und des *κόσμος νοητός*, als er dieselbe schlechthinige und ungeschiedene Existenz ausdrückt, die auch jenen zugrunde liegt und die auch jene in ihrer Art ausdrücken. Er bildet aber insofern eine besondere Analogie des *κόσμος νοητός*, als die spezielle Ausdrucks- und Erscheinungsform des *κόσμος νοητός* und die spezielle Ausdrucksweise des *κόσμος αἰσθητός* ein gemeinsames Merkmal, die Wirklichkeit, hat.

Da also die Existenzform des *κόσμος αἰσθητός* wie jene des *γενικώτατον* und des *γενικόν*, eine schlechthinige Existenz zum Ausdruck bringt, kann auch sie nicht begriffen werden. Erscheinung ist Sein zugleich. Das Sein, das Schlechthinige der Erscheinung, kommt auch dem *κόσμος αἰσθητός* zu, daher ist auch der *κόσμος αἰσθητός* in seiner Art vollkommen[1].

Die spezifische Existenzform des *κόσμος αἰσθητός* (spezielles zeitliches und räumliches Nebeneinander)

Die spezifische Seinsform des *κόσμος αἰσθητός* nun, oder der spezifische Ausdruck der Schlechthinigkeit seines Seins besteht in dem speziellen zeitlichen und räumlichen Nebeneinander[2]. Die Unendlichkeit des *κόσμος νοητός* ist noch eine halb beschlossene, ideal-wirkliche, abstrakt-wirkliche; die Unendlichkeit des *κόσμος αἰσθητός* ist eine offene, unendlich ausgeprägte und aus speziellste auseinander gelegte. Die Unendlichkeit des *κόσμος αἰσθητός* ist nach Zeit und Raum in der Materie unendlich dargestellt und ausgeprägt. Aus der *ὕλη*, dem Prinzip der *δυάς* ge-

[1] de m. op. 3 (I, 3).

[2] oder in der Existenz der Einheit in der Materie.

bildet, entwickelt sie sich in der Form der Zweiheit, in der Existenzform des Raumes und der Zeit[1]. Diese Entwicklung ist infolge ihrer Grundlage eine unendliche. Die Begrenzung ist eine unbegrenzte *(ἄπειρος)*. Die Zeit ist also ein Erzeugnis der kosmischen Bewegung und mit der irdischen Welt gegeben[2]. Die kosmische Bewegung ist eine zeitliche Bewegung[3], und weil sie die zeitliche Bewegung einer Idee, eines Seins ist, ist diese zeitliche Bewegung letzlich eine unendliche Bewegung. Die Existenz der konkreten Welt besteht in vollwirklicher zeitlicher und räumlicher Unendlichkeit. Das Ewige und Eine erscheint nur in der Materie, als Raum und Zeit oder als Vielheit. Gott ist an sich *πάντα ἅμα*. Das irdische zeitlich-räumliche Geschehn ist also nur ein scheinbares Geschehn[4]. Daraus also, daß die *δυάς* durch die Selbstverwirklichung der *μονάς* (Einheit) zur Existenz und in die Erscheinung des Seins erhoben ist, folgt die wirkliche, einzelne Unendlichkeit in Zeit und Raum oder die unendliche Sukzessivität in der Materie. Die weltliche Bewegung als die Bewegung der Materie ist die äußerste in ihrer Art vollkommene, aber im Vergleich mit der Bewegungsform des *κόσμος νοητός* und des Ur-*λόγος* unvollkommenste Bewegung des *λόγος*. Die unmittelbare Bewegung der Materie geschieht durch den *λόγος* und die *λόγοι* des *κόσμος αἰσθητός*. Diese Bewegung ist nicht eine eigene; sie wird unmittelbar angeregt durch die höhere und frühere

---

[1] Das Entstehen des *κόσμος αἰσθητός* ist daher durch die Zweizahl bezeichnet: de mund. op. 10. I, 8.

[2] cfr. Zeller S. 437. Mund. op. 5 D. (6). Leg. all. 41 A. 44 M. Qu. D. sit immut. 298 A. 277 M. de m. op. 7 (I, 6).

[3] Vor der wirklichen Welt ist daher keine Zeit: *Ἦν ποτε χρόνος, ὅτε οὐκ ἦν.*

[4] cfr. Zeller S. 437: Mund. op. a. a. O. . . . „*καὶ γὰρ πάντα ἅμα ὁ ποιῶν ἐποίει, τάξιν οὐδεὶ ἧττον εἶχε τὰ καλῶς γενόμενα.*"

Bewegung des *θεῖος λόγος*, des *λόγος* des *κόσμος νοητός*[1]. Der Urgrund der hylisch-kosmischen Bewegung aber liegt in der vollkommensten, freiesten, reinsten und ursprünglichsten Bewegung des *λόγος*, im *γενικώτατον*. Das *γενικώτατον* wirkt unmittelbar das *γενικόν*, das *γενικόν* wirkt unmittelbar das *εἰδικόν*. Das allgemeinste Sein wird seiner vermittels des allgemeinen Seins durch das spezielle Sein bewußt. Es kommt an und in der wirklichen Unendlichkeit zu sich selbst. Gott bedient sich der göttlichen *λόγοι*, um die weltlichen in der *ὕλη* wirkenden *λόγοι* zu wecken und zu schaffen[2]. Wie das ungeschiedene Wesen sich besondert, indem es als vom Nichtwesen *(μὴ ὄν)* geschiedenes Wesen *(ὄν)* in Gegensatz zum Nichtwesen *(μὴ ὄν)* tritt, so unterscheidet und besondert sich auch die Form und Erscheinung dieses ungeschiedenen Wesens, der *λόγος*: 1. als Prinzip *(γενικώτατον)*, 2. als Wirklichkeit des *γενικόν (κόσμος νοητός)* und des *εἰδικόν (κόσμος αἰσθητός)*[3]. Die Welt ist von Gott für Gott gebildet; sie hat ihren Zweck nicht in sich selbst, sondern in Gott, daß sie nicht für sich, sondern für Gott bestehe. Gott schafft erst die *ὕλη*[4], um daraus die Idee der Einheit zu gewinnen und durch diese Idee dann aus der *δυάς* und *ὕλη* den *κόσμος αἰσθητός* zu bilden. Da Gott als *λόγος* als Form aufgefaßt wird, besteht kein Gegensatz zwischen den Formen, der Selbstdarstellung dieses *λόγος*. In der Form und Vernunft und Erkenntnis wird alles *γενικωτάτον* und *εἰδικόν* vereint und versöhnt. Auch der *κόσμος αἰσθητός* wird aus der

---

[1] Der *κόσμος αἰσθητός* heißt der *υἱός νεώτερος* Gottes: quod deus sit imm. 6 (I, 277).

[2] l. 26. genes. 18,2 ff: de sacrif. Ab. et Cain. 15 (I, 173). de confus. ling. 33 (I, 430).

[3] Gott setzt sich als Mittel für die Welt, damit er die Welt als Mittel für sich setze. Gott ist nur als Zweck der Welt das Mittel für die Welt.

[4] Die *δυάς*, den Widerspruch seiner selbst.

Formlosigkeit und *δυάς* allmählich zur Einheit und Form erhoben.

Überblick der Welt als *λόγος* (Erscheinung)

Wir können nun das Ergebnis unserer Untersuchungen über die Welt als Erscheinung dahin zusammenfassen. Der *λόγος* bezeichnet das Absolute als Erscheinung und als Form. Der *λόγος* oder die Erscheinungsform setzt sich 1. als Prinzip, 2. als Wirklichkeit. Da die Form und Erkenntnis alles aufnimmt und erfüllt, wird auch die Formlosigkeit des *κόσμος αἰσθητός* zur Form erhoben und in den *λόγος* oder in das Bewußtsein aufgenommen. *Γενικώτατον*, *γενικόν* und *εἰδικόν* sind nur Relationen. Sie geben die Idee des *λόγος* jedes in seiner Art vollkommen wieder. Ihre Vollkommenheit ist aber eine Vollkommenheit der Relativität. Die vollkommenste Form der *λόγος*-Idee ist das *γενικώτατον*, die weniger vollkommene das *γενικόν* *(κόσμος νοητός)* und die unvollkommenste das *εἰδικόν* *(κόσμος αἰσθητός)*. Alle drei Formen sind in dem *λόγος* eins, der ihnen zugrunde liegt. Je vollkommener der Einzel-*λόγος* ist, um so vollkommener ist die Einheit.

Der *λόγος* als *δεσμός* und *τομεύς*

Jede der drei Welten, die Urwelt, die Idealwelt und die konkrete Welt als besondere Existenz stellt gleichsam eine zwischen zwei *ἄκρα* [1] liegende Mittelwelt dar, die nach zwei Seiten hin verbunden ist, einerseits mit einem Wesensgrund, aus dem sie sich entwickelt, anderseits mit einem Form- und Erscheinungsziel, auf das sie sich hin entwickelt. Der *κόσμος αἰσθητός* steht zwischen seinem *τέλειος λόγος* und der *ὕλη*. Insofern er in der Mitte steht, ist sein *λόγος* relativ und unvollkommen. Im Unterschied von dem vollkommenen *λόγος* ist dieser mittlere und relative *λόγος* zusammengesetzt und von gemischter Natur; er nimmt eine *μέση τάξις* ein [2]. Als einer, der zwischen Wesen und Form steht, ist er *τομεύς* und *δεσμός* zugleich; als *μεσίτης* trennt

[1] qu. rer. div. h. 42 (I, 502).
[2] de somn. II, 34.

und verbindet er[1]. Aber er trennt und verbindet auch noch in einem anderen Sinn. Als Mittler hat er auch Teil an dem Charakter dessen, das er trennt und verbindet. Sofern er am Wesen der Welt teil hat, ist er *δυάς* und *ὕλη*, neigt er zur Zweiheit und Trennung, da die *ὕλη* das Dissolute, das Aufgelöste und Auflösende ist. So spaltet der *λόγος* die Dinge und ruft die zahllosen Gegensätze hervor, aus denen die Welt besteht[2]. Sofern er aber an der Form und Erscheinung der Welt teil hat, ist er Einheit, da die Form verbindet. So verknüpft der relative *λόγος* als *δεσμός* die Einzeldinge des *κόσμος ὁρατός*[3]. Er hat die ganze Welt, sie zusammenhaltend *(συνέχων)*, wie ein unzerreißbares Gewand sich umgetan[4]. Die Begründung der trennenden Eigenschaft des *λόγος* in seiner Zugehörigkeit zur *δυάς (ὕλη)* ist allerdings nur auf den *κόσμος ὁρατός* zu beschränken, da nur das Wesen des *κόσμος ὁρατός* in der *ὕλη* besteht.

Aber nicht nur innerhalb Einer Welt kommt dem relativen *λόγος* als solchem verbindende und trennende Eigenschaft zu, sondern auch im Verhältnis der einen Welt zur andern. Diese auch auf das Verhältnis der einen Welt zur andern ausgedehnte doppelte Tätigkeit des relativen *λόγος* ist ebenfalls in der doppelten Natur desselben begründet, gemäß welcher er sowohl dem Wesen als der Erscheinung angehört. Sofern er an das Wesen gebunden ist, aus dem er sich entwickelt, ist er von der andern Welt getrennt; so=

---

[1] quis rer. div. h. 42 (I, 502): *λόγος. μέσος τῶν ἀκρῶν ὁμηρεύων.* Kraft seiner *μέση τάξις* ist der *λόγος* vermittelnder Hohepriester: de somn. II, 34, steht er zwischen Totem (*ὕλη*) und Lebendigem (*νοῦς, λόγος τέλειος*): *ἵνα στῇ μέσος τῶν τεθνηκότων κ. τῶν ζώντων.*

[2] quis rer. d. h. I. 491 ff. 43 ff.

[3] quis rer. d. h. 6 (I, 476). 38 (I, 499). 507 A. (499). De profug. 466 D.

[4] de prof. 20 (I, 562).

fern er auf die Form oder auf das Ziel bezogen wird, auf das hin er sich entwickelt, ist er mit der andern Welt verbunden. Da also der relative *λόγος* oder seine besondere Welt als solche wohl Form, aber unvollkommene Form sind, sind sie weder völlig von der andern besonderen Welt getrennt noch völlig mit ihr verbunden. Der relative d. h. besonderte *λόγος* der einen Welt vermittelt sich dem relativen d. h. besonderten *λόγος* der andern Welt durch *πνοή*. Die beiderseitigen *λόγοι* erreichen und vereinigen sich nicht selbst und unmittelbar; sie gehen nicht selbst und ungeschieden in einander und in eins über, sondern verknüpfen sich durch eine Kraft, so daß jeder *λόγος* der einen Welt trotz des durch die *πνοή* und vermittelnde *δυναμις*[1] hergestellten Zusammenhanges dem entsprechenden *λόγος* der andern Welt gegenüber eine gewisse Eigenheit und Selbständigkeit bewahrt. Der *λόγος* der einen Welt hat sich also teils an den andern *λόγος* abgegeben und übergeführt, teils sich gegen den andern erhalten und abgegrenzt. Er steht daher zwischen dem Schöpfer und dem Geschaffenen (qu. rer. div. 42 I, 501 502: *ἵνα μεθόριος στὰς τὸ γενόμενον διακρίνῃ τοῦ πεποιηκότος*) d. h. zwischen Urwelt und Idealwelt, und zwischen Idealwelt und konkreter Welt. Er trennt die Welt oder Menschen von Gott[2], weder geschaffen, noch ungeschaffen. Eine mittlere Stellung nimmt er nicht nur innerhalb der vorbildlichen und innerhalb der abbildlichen Welt, sondern auch zwischen Gott und Welt, zwischen den verschiedenen Welten selbst ein. Nur dieser relative *λόγος* kann Stück für Stück beschrieben werden, wenn er gleich nicht bis zu Ende verfolgt werden kann, da er unendlich ist. Der vollkommene über jede besondere Existenzform erhabene allgemeine

---

[1] leg. all. I, 3 (I, 11): *τείνοντος τοῦ θεοῦ τὴν ἀφ' ἑαυτοῦ δύναμιν διὰ τοῦ μέσου πνεύματος ἄχρι τοῦ ὑποκειμένου*: d. h. der *λόγος* wirkt auf den *λόγος* durch *πνεῦμα*.

[2] nach Deut. 5,5 . . . *καὶ ἐγὼ εἱστήκειν ἀνὰ μέσον κυρίου κ. ἡμῶν.*

λόγος, von dem *γενικώτατον*, *γενικόν* und *εἰδικόν* nur mehr oder weniger vollkommene Erscheinungsformen sind, ist der mittelbaren, sukzessiven Erkenntnis entzogen. Wie das reine, vollkommene und schlechthinige Wesen, so ist auch der reine, vollkommene und schlechthinige Begriff oder *λόγος* etwas Unmittelbares, Einfaches, Unfaßbares und Unbestimmbares, das nicht beschrieben werden kann. Während die Erkenntnis, die der relative *λόγος* sowohl in der Welt des *εἰδικόν*, *γενικόν* und *γενικώτατον* gewährt, eine trotz der unendlichen Vollkommenheit relative ist, bietet der allgemeine und schlechthinige *λόγος*, in dem alle drei Welten eins sind, die reine Eine und vollkommene Erkenntnis. Dieser *λόγος* hat seine eigene Sprache. Wahrhaft weise ist nur der, der sich zu diesem *λόγος*, zu dieser höchsten und letzten Welt der Erscheinung durch diesen *λόγος* emporschwingt.

Überblick der Kosmologie

Überblicken wir nun die gesamte Darstellung der philonischen Kosmologie, wie sie sich uns bisher ergeben hat, so finden wir, daß Philo weniger fragt, wie die Welt geworden sei, als was sie sei. Oder vielmehr: Philo fragt nicht erst, als was die Welt aufzufassen sei, sondern er nimmt sie eben als irgend etwas Bestimmtes. Sie ist ihm von vornherein etwas Bestimmtes, je nachdem sie ihm erscheint. So faßt er sie erst als Existenz, dann als Wesen, sodann als Erscheinung. Wo Philo die Welt als Erscheinung (*λόγος*) beschreibt, beschreibt er das Werden, die Bildung und die Entstehung der Welt. Denn die Erscheinung ist durch Entwicklung und Werden bestimmt. Wenn Philo also von der Weltbildung redet, bezeichnet er damit die Welt als Erscheinung oder *λόγος* d. h. etwas was die Welt sei, oder als was er die Welt auffaßt, nicht wie die Welt etwas geworden sei und werde. Ihre Bildung ist ihr Sein, ihr wirkliches und gegenwärtiges Sein, nicht ihr vorläufiges Sein oder ihr Werden zum Sein[1].

---

[1] d. h. Ihr Sein ist eben Werden zum Sein, nicht abgeschlossenes

Werden und Sein ist identisch. Was die Welt wird, das ist sie; und was sie ist, das wird sie. Eine Weltentstehung in dem gewöhnlichen Sinn kennt also Philo nicht. Die Bildung und Entstehung der Welt ist nur Ausdruck und Bild ihres Seins. Wie das Wesen (*ὂν-μὴ ὄν*) etwas Seiendes ist (Ansichsein), so ist auch die Bewegung, die Erscheinung und die Form des Wesens etwas Seiendes (Bewußt-Sein, Fürsichsein). Das Werden ist das Sein als Bewußtsein, als Begriff und Vernunft (*λόγος*), während das Wesen das Sein als Ansichsein ist. Das Werden der Welt stellt also nur eine bestimmte Form des Seins im Unterschied vom Wesen vor. Das Wesen bedeutet das unbegriffene Sein; die Erscheinung oder der *λόγος* bedeutet das mittelbar oder unmittelbar begriffene, das offenbare Sein. Das reine Wesen ist die Voraussetzung des Dualismus; die reine Form oder der Begriff ist die Voraussetzung des Monismus. Die Anschauung Philos von der Weltbildung als der Weltoffenbarung ist die natürliche Meinung Philos. Die Annahme einer Weltschöpfung, die Philo wohl unter biblischem Einfluß einmal ausspricht[1], widerspricht dem Sinn, Zusammenhang und Charakter der philonischen Philosophie. Die Welt bildet immer den Ausgangspunkt und die Voraussetzung der philonischen Spekulation. Da sie also immer ist oder vorausgesetzt wird, kann sie nicht geschaffen sein. — Es läßt sich nicht läugnen, daß die Lehre von der Weltbildung einen Fortschritt in der Kosmologie bedeutet. Sie führt über den Dualismus hinaus in den Monismus, in eine einheitliche Weltanschauung hinein. Die Anschauung vom *λόγος* und von der vernünftigen Erscheinung bringt die Welt zur Einheit

Persönlichkeit des *λόγος*

Sein. Dieses Werden zum Sein ist ihr wirkliches Sein, ein anderes hat sie nicht.

[1] De somn. I, 13 (I, 632): *θεὸς . . . οὐ δημιουργὸς μονόν, ἀλλὰ καὶ κτιστὴς αὐτὸς ὤν.* Gott hat auch den Stoff geschaffen.

und zur Gemeinschaft mit der Gottheit und. mit sich selbst. Der Fortschritt vom Wesen zum Begriff und zur Erscheinung war ein Fortschritt vom Unpersönlichen zum Persönlichen, vom Physischen zum Ethischen. In dem λόγος ist das Persönliche, die persönliche, freie Eigenheit und Existenz verkörpert. Das Fürsichsein und das Bewußtsein — das charakteristische Merkmal des Persönlichen — ist das charakteristische Merkmal des λόγος. Substanz und Persönlichkeit[1] ist der λόγος seinem Begriffe nach. Sie sind in der Form und im Inhalt seines Begriffes enthalten. Das was der λόγος ist, ist er nicht nur äußerlich und nach seiten der Existenz, sondern innerlich und nach seiten seines Inhalts. Philo hat eine solche Meinung vom λόγος, daß wir das, was wir Persönlichkeit nennen, dem λόγος unbedingt zuschreiben müssen. Wenn Philo den λόγος bald persönlicher, bald unpersönlicher faßt, so ist das nicht ein Schwanken in der Auffassung[2], sondern es ist in dem Wesen des λόγος als des sich entwickelnden Bewußtseins begründet oder darin, daß sich der λόγος vom weniger persönlichen und substantiellen zum Persönlicheren und Substantielleren erhebt. In seinen niedrigeren Formen ist seine existentielle und persönliche Eigenheit noch schwach und wenig ausgeprägt. Seine Gebundenheit an den Wesensgrund des Ansichseins, aus dem er sich erhebt, ist noch größer. Er ist noch mehr Eigenschaft des ὄν, vom ὄν noch übermocht. Mehr und mehr aber wird er persönliche Substanz, indem er das ὄν durch vernünftige Erkenntnis durchdringt und es in das All und Eine seines Bewußtseins erhebt und aufnimmt. Die Anschauung vom λόγος ist also die Anschauung von der Seele[3], von der persönlichen Kraft, vom konkreten,

[1] oder persönliche Substanz.

[2] wie Zeller S. 426 meint.

[3] Der λόγος als Seele und Kraft: leg. all. II, 21 (I, 82). III, 61 (I, 12).

begriffenen Leben, von der Erfahrung, von der Vernunft der Dinge.

IV. Die Welt als mechanisch-materielle Erscheinung oder die mechanisch-physische Formbestimmtheit (*εἱμαρμένη*). Der Welt-*λόγος* wird materialisiert u. mechanisiert. Der *λόγος* als starre Form. (Materialistisch-mechanischer Monismus)

Es war aber ein Fehler, daß die Welt lediglich als Erscheinung betrachtet, daß der *λόγος*, seines Inhalts beraubt, als reine, wesenlose Form verabsolutiert und abstrahiert wurde. Der *λόγος* wurde losgelöst von dem Grunde, aus dem er geworden war und weiter wurde. Der abgeleitete Gott macht sich selbständig und frei. Der zweite Gott *(λόγος)*[1] wird selbst eigentlich Gott[2]; er erschaut sich nicht mehr aus dem göttlichen Urgrund des *ὄν*, aus dem er sich erhoben. Das Bewußtsein hört auf konkret und wirklich zu sein, es wird eine nichtige Abstraktion, indem es sich vom Sein emanzipiert und den festen Boden und Halt verläßt, aus dem es gewonnen und gebildet wird. Wie der Dualismus, die Anschauung vom Wesen extremisiert und abstrahiert wurde, so auch der Monismus, die Lehre vom *λόγος*. Die Anschauung vom *λόγος*, einseitig-abstrakt gefaßt, mußte zur abstrakten Einheit von Gott, Welt und Mensch und zur Aufhebung des *λόγος*, zur Bewußtlosigkeit, führen. Denn das Bewußtsein existiert nur, indem es sich auf das Sein bezieht; das Erkennende existiert nur, indem es sich auf das Nichterkennende[3] und Unerkannte (*ὄν*) bezieht. Als Gewordenes[4] und durch ein Vorhergehendes Bedingtes

---

[1] Der *λόγος* Gott im abgeleiteten Sinn (*θεός*) im Unterschied vom eigentlichen Gott (*ὁ θεός*): de somn. 599 B. (655) zu gen. 31, 13 . . . *διὸ καὶ ὁ ἱερὸς λόγος ἐν τῷ παντὶ τὸν μὲν ἀληθείᾳ διὰ τοῦ ἄρθρου μεμήνυκεν . . . τὸν δὲ ἐν καταχρήσει χωρὶς ἄρθρου.*

[2] leg. all. 99 D. (128) a. a. O. Der *λόγος* wird schlechthin Gott genannt, ohne von einem andern oder höhern Gott unterschieden, ohne mehr aus seiner Voraussetzung begriffen zu werden.

[3] Der *λόγος* im Unterschied vom unerkennbaren und unfaßbaren Gott (*ὄν*) als erkennbar, als Begriff dargestellt: de somn. 575 B. (630): zu genes. 22, 3 f.

[4] leg. all. 93 B. (121): *πρεσβύτατος κ. γενικώτατος λόγος τῶν ὅσα γέγονε*; ebenso 99 D. (214).

ist der *λόγος* etwas Relatives und abhängig vom Ungewordenen und in sich Verharrenden. Die Aufhebung seiner Relativität und die Erhebung zur Unbedingtheit bedeutet die Verflüchtigung und Aufhebung seines durch die Relation bestimmten Wesens, des Bewußtseins.

Die abstrakte u. mechanische Transzendenz des *λόγος* eine Folge der Verabsolutierung

Indem nun dem *λόγος* der Wesensboden, aus dem er erwuchs, entzogen wurde, sodaß damit seine Bewußtseinsform ihrer Seele und ihres Inhalts beraubt wurde, verfiel die Kosmologie in eine Transzendenz und Mechanik der Form und der Erscheinung. Die Tendenz zur Transzendenz, zur abstrakten Jenseitigkeit, die Philos Philosophie durchzieht, macht sich geltend. Philos Philosophie vermag sich nicht lange auf der harmonischen Gleichgewichtslinie der Mitte zu halten. Sie neigt immer zu Extremen und Einseitigkeiten. Die Einseitigkeit und Jenseitigkeit des Wesens schlug um in die Einseitigkeit und Jenseitigkeit der Form. Das kosmologische Denken Philos hatte nicht die Energie, sich vor dem zentrifugalen Zug ins Transzendentale zu bewahren und sich auf die Diesseitigkeit zu konzentrieren. Die zentrifugale Kraft überwog die zentripetale Kraft seines Denkens. Die Welt des *λόγος*, welche eine harmonische Verbindung, ein gesundes Gleichgewicht zwischen Extremen darstellte, wurde in mechanistischen Materialismus hinübergezogen. Das neue Moment, welches mit der Idee des *λόγος* in die Weltanschauung eingeführt wurde, wurde überspannt. Die Welt wird vorgestellt als ein mechanisches, starres System von Erscheinungen und Formen, von stofflichen, äußeren Kräften *(λόγοι σπερματικοί)*, die sich jeder Erklärung, jedem logischen Verständnis, jedem subjektiven Begriffe entziehen. Die Welt wird als starrer Mechanismus, als materialisierte Form, als ein Gefüge eiserner, strenger physischer Notwendigkeiten genommen. Das Ethische schlägt wieder um ins Physische. Vorstellung, Denken und Bewußtsein sind erstorben und erloschen in toter

Form. Das Ich hat sich einem physisch-transszendentalem Abstraktum geopfert. Alles ist Natur, in der es keinen Fortschritt, sondern nur Ein unabänderliches Gesetz *(εἱμαρμένη)* gibt. Die intellektualistische Weltanschauung ist von der materialistischen-mechanischen verdrängt. Gegenüber der reinen, transszendentalen Äußerlichkeit der abstrakten, ungreifbaren Form macht sich wieder das Bedürfnis nach dem andern Extrem, nach der reinen, transszendentalen Innerlichkeit des abstrakten, ungreifbaren Wesens und Grundes geltend. Diese Extreme der abstrakten Innerlichkeit und der abstrakten Äußerlichkeit sind die beiden Pole, zwischen denen die philonische Philosophie sich hin und herbewegt. Das Denken Philos hat die Welt nicht als Ganzes, als wirkliche Einheit und Eigenheit zu begreifen, nicht in ihrer Tiefe und ihrem Grunde und aus ihr selbst heraus zu verstehen vermocht. Es war nicht energisch genug, das in der Welt begründete Weltprinzip als immanentes Prinzip gründlich, einheitlich und in seinem Kerne zu fassen und darauf die Welt zu gründen. Seine schlaffe Weltbetrachtung projizierte die Immanenz in die Transszendenz. Das immanente Grundprinzip und mit ihm die Welt fiel in zwei transszendente Prinzipien auseinander. Das phantastische und mystisch-ausschweifende Denken Philos spaltete die Welt in zwei metaphysisch-transszendentale Hälften, die Philo, intellektuell-ethischen und gesundreligiösen Bedürfnissen folgend, wieder zu vereinigen und auf ihren ursprünglichen und eigentlichen Grund zurückzuführen suchte. Es gelang der Spekulation Philos nicht, diesen Versuch einer vernünftigen und gesunden Weltbetrachtung dauernd und erfolgreich zu verwirklichen.

Anthropologie

Wie die Kosmologie dem Gang der theologischen Vorstellungen Philos folgt, so auch die Anthropologie. Auch der Typus der Anthropologie ist, wie wir im folgenden sehen werden, durch den Typus der Theologie bestimmt.

Die Ansicht vom Menschen gestaltet sich nach der jeweilig herrschenden theologischen Meinung, die, wie sie selbst ein Reflex der Anschauung von der Welt und vom Menschen ist, auf die Anthropologie zurückwirkt.

Erinnern wir uns des dreifachen Grundtypus in der Entwicklung des Begriffes und der Vorstellung Philos von der Gottheit d. h. vom Absoluten. Die erste Grundform der Gottesvorstellung wird daraus gewonnen, daß Philo für die Konstitution des Absoluten von der gegenwärtigen Welt und allem, was aus ihr und woraus sie sich ableitet, von vornherein völlig absieht. Es existiert nichts und ist nichts vorausgesetzt, außer der Gottheit. Von Anfang an und einfach und schlechthin ist das Absolute d. h. Eines, ein Neues und absolut Primäres, von dem nur gesagt werden kann[1], daß es ist *(ὑπάρχει)*, nicht wie es ist. Daher ist es das *ὄντως ὄν*, das Sein als bloße Existenz, ohne jede Unterscheidung. Für diese Vorstellung ist der Mensch überhaupt und von vornherein nicht da, so daß von einer Beziehung des Absoluten zu ihm irgend welcher Art nicht die Rede sein kann. Für diese Vorstellung hat der Mensch keinerlei Bedeutung und Interesse. Nur eine radikale Skepsis, ein völliges Verzweifeln am eigenen Selbst konnte zu dieser absoluten Beseitigung des Menschen führen[2]. Wer Gott erkennen will, muß sich selbst aufgeben[3]. Von sich aus kann kein geschaffenes Wesen etwas von Gott wissen[4]. Der Mensch muß sich selbst entäußern, um Gott zu werden[5]. Nur in einem Zustand der Ekstase, in dem die Sonne des

A Der Mensch ohne u. außer Voraussetzung seiner selbst, ohne Selbstsein

I. Das eine u. einzige Sein Gottes, in dem alles vorausgesetzte Menschliche verschwindet. Der originale, vom irdischen Menschen nicht vorausgesetzte schlechthinige Gottmensch

---

[1] Dem Wesen nach ist es *ἄρρητον*: de mut. nom. 2 (I, 579. 580).

[2] Zeller, Gesch. der gr. Phil. S. 459: „Die Mystik hat bei Philo wie bei andern die Skepsis zur Voraussetzung."

[3] Somn. 514 D. 629 M. Fragm. a. a. O.

[4] Post. Ca. 229 M. De Abr. 361 C. 13 M. Leg. alleg. 47 B. 51 M.

[5] M. vgl. Fragm. S. 654 M. VI, 210 R.

eigenen Bewußtseins, der $\nu o \tilde{v} \varsigma$, untergeht[1], kann der Mensch in das Absolute versetzt werden. Jedes eigne und andere Sein und Denken, jeder eigne und andre Wille ist zu sistieren, daß Gott allein sei, spiele und bewege[2]. Aus dem Meer der Bewußtlosigkeit, des Nichts-Anderes-Wissens muß Gott aufsteigen. In Gott muß alles Menschliche verschwinden[3]. Aus dem Boden einer solchen rein theosophischen Anschauung, wie wir sie später bei den Neuplatonikern wiederfinden, konnte eine Anthropologie nicht erwachsen. Eine Anschauung, die nichts als Gott, das Schlechthinige und absolut Originale, weiß, kann nichts über Gott, geschweige über den Menschen aussagen.

B. Der Mensch in Voraussetzung seiner selbst oder seine Beziehung zu Gott

Wurde Gott erst als schlechthinige, voraussetzungslose Existenz gedacht, so wird er des weiteren von der Welt und vom Menschen aus vorgestellt. Es war unmöglich, die Welt und den Menschen nicht vorauszusetzen. Die Welt und der Mensch, die erfahrungsgemäß einmal da waren, mußten auch vorausgesetzt, auf sie mußte Bezug genommen, sie mußten in Rechnung gezogen werden. So bildet naturgemäß die Welt und der Mensch den Ausgangspunkt, an den die Gottesvorstellung angeschlossen wird. War aber einmal auf das gegebene, diesseitige Sein Bezug genommen und die Gottheit in Beziehung auf die Welt und unter Voraussetzung der Welt bestimmt, so mußte der Beziehungsgedanke von Anfang bis zu Ende durchgedacht werden, von der Möglichkeit bis zur letzten Wirklichkeit und Auswirkung geführt werden. Ausgehend von der überleitenden Vorstellung der Beziehungslosigkeit Gottes und seiner Erhabenheit über die

---

[1] quis rer. div. h. 490 D. (482) f. vgl. leg. alleg. 69 A. C. 96 M. Migr. Abr. 417 C f. 466 M. quis rer. div. h. 517 C. (510).

[2] A. a. O. 515 E. (508) ff. de spec. leg. III, 343 M. M. opif. 15 C. (16). De somn. 1140 A. 689 M.

[3] Migr. Abr. 417 D. (466). De somn. 1108 A. (659). De ebr. 20 (I, 369).

Welt entwickelt der Beziehungsgedanke als 1. Grundform der Gottesvorstellung die Anschauung von dem Gegensatz von Gott und Welt, als letzte Grundform die Anschauung von der Einheit von Gott und Welt, welch letztere Anschauung dann im materialistischen Monismus auslief und endigte. Es erhellt, daß diese durch die Idee der Relation zwischen Gott und Welt bedingte und bestimmte Vorstellung Philos vom Absoluten den eigentlichen Boden einer wirklichen Anthropologie bildet. Je intensiver die Idee der Relation zum Ausdruck kommt, um so besser muß sich die Anthropologie entfalten. In dem Extrem der materialistisch-monistischen Anschauung muß sie allerdings wieder erstarren.

Die überleitende Vorstellung: Der Mensch in existentieller Beziehung zu Gott (Seine Geltung bloß als Existenz Gott gegenüber; Die Erhabenheit Gottes über den Menschen)

Der Beziehungsgedanke begann mit der einleitenden und überleitenden Vorstellungsform, die Gott außer jede Beziehung zur Welt stellte und ihn als ὑπερμονάς und ὑπερεῖναι auch über den Gegensatz zur Welt erhob. Mit dieser Vorstellung war der potentielle Anfang der Relation Gottes zur Welt gegeben. Das Positive dieser Vorstellung von der irrelativen Gottheit enthält die Möglichkeit einer Beziehung. Die Bedeutung und der Wert nun, die dem menschlichen Wesen dem ὑπερεῖναι gegenüber beigemessen werden, sind noch rein negativer und unselbstständiger Art. Der Mensch trägt nichts wesentlich zu Gott bei und Gott nichts zum Menschen, da Gott über den Menschen erhaben ist. Der Mensch existiert nur, damit Gott außer jede Beziehung zu ihm gesetzt werde. Er ist nur etwas, damit etwas außer und über ihm sei. Wo es sich um die Feststellung des irrelativen Absoluten handelt, kommt der Mensch als eigene, positive Größe nicht in Betracht. Die Gottheit ist in eine solche außer jedem Zusammenhang mit dem Menschen stehende Ferne gerückt, daß der Mensch nicht einmal als Gegensatz in Beziehung zu Gott tritt. Es genügt nicht, Gott als die Antithese des Menschen zu fassen. Der Mensch enthält nichts für Gott

Vergleichbares. Es wird nicht an sein Wesen, sondern nur an seine Existenz angeknüpft. Gott hat nach Wesen und Sein eine vom Menschen unabhängige und eigne, wenn auch vom Menschen vorausgesetzte Existenz. Die Beziehung Gottes zum Menschen ist eine über die positive oder negative Beziehung zum Menschen erhabene und hinausliegende Beziehung. Gott ist über dem Menschen und über das Verhältnis zu ihm stehend. Es ist für die Vollkommenheit des Menschen gleichgültig, was er für sich, oder was er in seinem Gegenteil ist. Das Verhältnis Gottes zum Menschen ist also ein Existenzverhältnis, kein Wesensverhältnis. Der Mensch muß sich eines Wesens d. h. der These und der Antithese seines Wesens begeben, um gottgleich, um Eine überwesentliche Existenz mit Gott zu werden. Was er für sich ist, ist er lediglich für sich, aber nicht für Gott, hat also keinen religiösen Wert.

II. Der Mensch in objektiver, wesentlicher Beziehung zu Gott (der Mensch als Wesen Gott gegenüber. Der Gegensatz des Menschen gegen Gott. Dualismus) Der Mensch als Bestimmt-Sein

Anders ist es, wo die wirkliche Relation zwischen Gott und Welt einsetzt, indem Gott nicht mehr in beziehungslose Transzendenz über die Welt, sondern in gegensätzliche Beziehung zur Welt gesetzt wird. Sehen wir zunächst von jeder positiven Beziehung zwischen Gott und Welt ab. Betrachten wir Gott rein für sich in seinem Ansichsein d. h. Gott für sich als reine These, gegenüber der Welt als reiner Antithese. Hier steht Gott dem Menschen und seiner Welt als unvermittelter Gegensatz gegenüber. Da es nur zweierlei gibt, Sein und Nicht-Sein, Form und Formlosigkeit, Einheit und Vielheit, Geist und Stoff, da es kein drittes Mittleres gibt, welches das Beiderlei verbindet und von einem zum andern führt, kann keines von beiden von sich aus zum andern kommen. Mensch und Gott verhalten sich wie These und Antithese. Nicht anders als durch Widerspruch und Verneinung seiner selbst kann der Mensch Gott werden und Gott sein. Der Weg zu Gott ist nur Gott selbst als das Ziel. Der Mensch kann sich nicht aus

Die Vollkommenheit des Menschen besteht in der Erkenntnis seines eigenen Seins als des Nichtseins. Indem der Mensch sich als das Nichtsein erkennt, erkennt er Gott als das Sein

sich selbst und durch sich selbst umbilden zu Gott; er kann sich nur, im Widerspruch und Gegensatz zu sich selbst, unmittelbar umsetzen in Gott[1]. Wie Gott selbst allein für den Menschen der Weg zu Gott ist, so ist der Mensch selbst allein für Gott der Weg zum Menschen. Gott und Mensch sind aber nicht nur durch sich selbst bedingt, es ist auch einer durch den andern bedingt. Der Mensch, als These, ist Mensch durch Gott als die Antithese; Gott, als These, ist Gott durch den Menschen als die Antithese. So führt also kein Weg der Entwicklung, der Übung und der Selbstbildung den Menschen zu Gott, sondern nur ein unmittelbarer Weg. Es gibt keine Stufen, auf denen der Mensch zu Gott gelangen und sich erheben kann. Der Mensch mag lange versuchen, als *φιλομαθής* wie Abraham auf der Stufe der *φυσιολογία* (des *φυσικὸν μέρος*) und der *ἐγκύκλιος παιδεία* (des *λογικὸν μέρος*)[2], oder wie Jakob als Asket auf dem Wege des *δρασμός* und des Kampfes gegen die Sinnlichkeit[3] den Höchsten zu finden. Es ist vergebens. Der Mensch kommt auf diesem Wege über den Menschen, über ein relatives Ziel und relative Vollkommenheit nicht hinaus. Will Abram das Ziel der Vollkommenheit erreichen, muß er seine bisherige Methode aufgeben. An die Stelle des Strebens und Sichmühens muß die Natur und Anlage (*εὐφυΐα*) treten. Darum macht sich Abram von Lot los und wählt sich andere Gesellschaft, die *εὐφυεῖς τρόποι* (Sarah statt Hagar). So erfaßt Abraham als rechter *σοφός* auf grund der *εὐφυΐα* den Seienden selbst *(τὸ ἠθικὸν μέρος = ἡ φιλοσοφία)*[4] und ist *εἰς τὸ*

---

[1] *ἐκ θνητῆς ζωῆς εἰς ἀθάνατον βίον*: Human. 4 (II. 387). Nur der Glaube führt aus dem Vergänglichen zum Unvergänglichen: *τὸ ἀπιστῆσαι γενέσει τῇ πάντα ἐξ ἑαυτῆς ἀπίστῳ, μόνῳ δὲ πιστεῦσαι θεῷ . . μόνῳ πιστῷ*: Quis rer. div. h. 18 (I. 485. 6). Abr. 46 (II. 39).

[2] leg. alleg. III, 87 (I, 135).

[3] de migr. Abr. 5 (I, 440). leg. all. III, 86 (I, 135). leg. alleg. II, 22 (I, 82).

[4] de Abr. 24. 25. (II, 18 ff.)

ἐξωτάτω χωρίον (genes. 155) vorgedrungen, nicht von unten her auf dem Wege des sukzessiven, stückweisen und fortschreitenden Erkennens, sondern des unmittelbaren von Gott selbst gewirkten Schauens[1]. Von sich selbst durch Gott selbst befreit, ist er gleichsam ganz in die göttliche Natur übergegangen[2]. Er hat nun die ganze Tugend[3]. Es ist nichts Halbes und Mittelmäßiges mehr an ihm. Sein *νοῦς* ist ein *νοῦς ἔκλεκτος*. Vollkommen wie sein *νοῦς* ist auch der innere Ausdruck desselben, der *λόγος (ἠχεῖ μὲν ὁ γεγωνὸς λόγος)*. Ein Rückfall ist nicht möglich, da zwischen dem Sein und Nichtsein eine unüberbrückbare Kluft[4] besteht, da eines das andere zugleich ausschließt und einschließt und da jedes nur ist oder nicht ist. Durch den Menschen, die These, bedingt und vorausgesetzt, kann Gott, die Antithese, nichts anderes als sein. Wie Abram muß sich auch Jakob wandeln, will er wahrhaft vollkommen und fehllos werden. Das Entlaufen vor der Sinnlichkeit nützt nichts, ebenso wenig der Kampf gegen die Sinnlichkeit. Der Asket wird durch die beständigen Mühen unmutig, er erlahmt in seiner Anstrengung[5]. Gottes Hilfe errettet ihn und hilft ihm zum Sieg[6]. Der siegende Asket ertötet unter dem unmittelbaren Beistand Gottes[7] die *ἡδονή* in ihren Wurzeln, und auch den *λογισμός*[8], den Menschen des mittleren Seins (= Bewußtseins), der ihr nachfolgt. Ein Wiedererstehen der *ἡδονή* und des

---

[1] de migr. Abr. 9 (I, 443).

[2] leg. all. III, 13 (I, 95).

[3] De cherub. 2 (I, 139). De mut. nom. 8 (I, 587). 11 (I, 590). De congr. erud. gr. 1 (I, 519).

[4] de mut. nom. 13 (I, 591).

[5] cong. erud. gr. 29 (I, 543); zu genes. 32, 25: de mut. nom. 35 (I, 606).

[6] qu. rer. div. haer. 12 (I, 481).

[7] de poster. Cain. 45 (I, 255).

[8] de ebriet. 17 (I, 367).

λογισμός ist ausgeschlossen[1]. So wird Jakob zu Israel, dem Gottschauenden. Er sieht den Seienden *(ὤν)*[2]. Israel ist *τελειότητος ὄνομα*. Er ist über den gewöhnlichen *λόγος*, den *λόγος* der Mitte und der halben Tugend, den Gott des Bewußtseins, hinausgegangen; er hat den *λόγος τελείας ἀρετῆς*, der dem Seienden gleich ist[3], dessen Erkenntnis Gottes vollkommen ist, weil er Gott gleich geworden ist. Es gibt also für den Menschen nur Einen Weg und Eine Möglichkeit zu Gott, nämlich die einfache, natürliche Selbstverneinung des Menschen oder was das gleiche ist, die einfache natürliche Selbstbejahung Gottes im Menschen. Die Selbstverneinung ist identisch mit der Erkenntnis und dem Willen des eigenen Seins als des Nicht-Seins; die Selbstbejahung Gottes ist identisch mit der Erkenntnis und dem Willen des göttlichen Seins als des wahren Seins. Die Fähigkeit des Menschen zur Erkenntnis des Nicht-Seins und des Seins ist in der Natur und ursprünglichen Anlage des Menschen begründet. Der in dieser Fähigkeit und Anlage des Menschen begründete einzige Weg zu Gott ist durch den *αὐτήκοος κ. αὐτομαθὴς τρόπος* bezeichnet[4]. Dieser *τρόπος* besteht in der unverlierbaren Gottesfähigkeit und Gotteswirklichkeit des Menschen. Die wahre Vollkommenheit ist nicht erworben, sondern vorzeitlich, original und uranfänglich (*τέλειος ἐξ ἀρχῆς*)[5]. Der individuelle *νοῦς* hat sich seiner selbst, sowie auch des *λόγος θεῖος* begeben und redet nun mit Gott selbst[6]. Die Kraft und das Wesen der Vollkommenheit ist nicht mehr in dem

---

[1] leg. alleg. III, 86 (I, 135).

[2] de conf. lingu. 16, 28 (I, 415. 427). de migr. A. 8 (I, 442), 36 (I, 467). qu. rer. div. h. 15 (I, 484).

[3] leg. all. III, 6 (I, 91).

[4] de ebr. 23 (I, 371).

[5] leg. all. III, 28 (I, 104).

[6] zu gen. 24, 62 leg. alleg. III, 14 (I, 95).

λόγος θεῖος gelegen, der inmitten des Werdens, der Veränderlichkeit und des Kampfes steht, sondern besteht in der Stille, Reinheit und Klarheit der *φύσις λογική*[1]. An die Stelle des individuellen *νοῦς*, der im Irdischen befangen ist, ist *ὁ τελείως κεκαθαρμένος νοῦς* getreten, der alles Irdische verachtet[2] und mit dem Seienden identisch ist. So erhebt sich der Mensch durch kein vermittelndes nur scheinbares Sein (*λόγος*) zu Gott, sondern nur indem er sich als Nicht-Sein und in dieser Erkenntnis Gott als Sein erkennt. Sich ganz vergessend in heiliger Trunkenheit[3] lebt er in reiner, aussprechlicher Einheit.

Im Zusammenhang einer Anschauung, die Gott und Mensch gegensätzlich schied, war, wie wir sahen, kein Raum für die Entwicklung einer selbständigen und positiven Anthropologie. Der Mensch infolge der Veränderlichkeit und der Vielheit seines Wesens und seiner Kräfte dem unveränderlichen und einfachen Sein gegenüber als Nichtsein bezeichnet, existiert nur, damit er sich verneine, und hiedurch Gott existiere. Sein Dasein hat nur den Zweck seines Gegenteils. Das individuelle Sein wurde zum *μὴ ὄν*. Ziel und Mittelpunkt des Denkens, intellektuelle und ethische Bestimmung des Menschen war das Eine, Bleibende, Immaterielle, Stofflose im Gegensatz zum Vielen, Veränderlichen, Materiellen und Chaotischen, wie es im Menschen sich darstellte. In diesem in sich bestimmten aber unbestimmbaren Einen wurde infolgedessen das Sein und somit die Gottheit erblickt. Da das individuelle Einzelsein mit all seinen Äußerungen (den *πάθη, αἰσθήσεις* und *λογισμοί*) unter-

---

[1] De cherub. 26 I, 154. De Abr. 5 (II, 6). De somn. II, 38 (I, 692). II, 5 (I, 663). Leg. alleg. I, 14 (I, 52); *φύσις λογική* de plant. N. 33 (I, 349).

[2] de plant. N. 15 (I, 339); *ἄυλος κ. ἀσώματος νοῦς*: leg. all. I, 26 (I, 60).

[3] De plant. N. 34 ff. (I, 359 ff.).

drückt werden soll, geht Philos Denken nicht frei auf das-selbe ein. Eine freie und tiefe Betrachtung desselben hieße ihm entgegenkommen und es anerkennen. Immer mit dem Vorbehalt, daß er es alsbald verneine, bejaht und beschreibt Philo das Wesen des Menschen. Eine Philosophie, die mit so grundsätzlicher Zurückhaltung dem Menschen gegenübersteht, kann auf das Bestreben des Menschen, sich auf sich selbst zu beziehen und zu konzentrieren, und sich zu entfalten, nur hemmend wirken. Für das Individuum gibt es von vornherein nur Eine Beziehung, die Beziehung auf Gott, oder vielmehr die Beziehung Gottes zu sich selbst. Denn die Beziehung des Individuums zu Gott ist nicht die Beziehung einer positiven, festen und konstanten Größe zu einer andern. Für sich selbst steht der Mensch in keinem andern Verhältnis zu Gott als in einem gegensätzlichen. Er kann zu Gott nur in positive Beziehung treten, wenn er sich seiner entäußert, wenn er Gott selbst wird. Die Beziehung Gottes zum Menschen kann also nur sein eine Beziehung Gottes zu sich selbst. Wirkliche und gültige Verhältnisse innerhalb des Menschen, des *νοῦς ἀνθρώπινος* können nicht entwickelt werden.

Bei dem schroffen Gegensatz zwischen Gott und Mensch bleibt es jedoch nicht. Gott und Mensch treten aus sich heraus und nähern sich. Es werden Reflexionen über beide angestellt. Gott beginnt seiner selbst und damit des Menschen bewußt zu werden, der Mensch beginnt seiner selbst und damit Gottes bewußt zu werden. Die Form des Ansichseins geht über in die Form des Durchsichseins oder des Denkens und Bewußtseins. Die Gegensätze des Seins werden zu Gegensätzen des Bewußtseins. Das Bewußtsein aber, das seinem Wesen nach eine Tendenz zur Einheit hat, strebt aus dem Gegensatz und der Zweiheit zur Einheit. Mit der Tendenz zum Bewußtsein und mit der Tendenz des Bewußtseins zur Einheit verbindet sich also ein Nachlassen der

gegenseitigen Spannung von Gott und Mensch[1]. Das erwachende Selbstbewußtsein des Menschen sieht sich zunächst dem erwachenden Selbstbewußtsein Gottes gegenüber. Gott und Mensch sind sich zunächst Objekt des Denkens und des Bewußtseins; aber dann werden sie sich mehr und mehr Subjekt des Bewußtseins, je mehr sich ihr Bewußtsein entwickelt und vertieft. Gott und Mensch eignen sich gegenseitig mehr und mehr an und bilden sich mehr und mehr eines dem andern ein; so bildet sich aus der Idee des Bewußtseins oder *λόγος*, die zunächst in der Form des doppelten, sich gegenseitig objektivierenden göttlichen und menschlichen Bewußtseins erscheint, Ein Einheitsbewußtsein heraus. Statt der negativen Beziehung zwischen Gott und Mensch haben wir jetzt positive, bewußte Beziehungen, die sich in dem Maße verinnerlichen, vereinigen und konzentrieren, als die Bewußtseinsbildung und damit die Einheitsbildung des Bewußtseins fortschreitet. Wenn sich die Bewußtseinsbildung vollendet, das Offenbarungsprinzip auf beiden Seiten verwirklicht hat[2], sind das göttliche und das menschliche Bewußtsein in der Unendlichkeit eins geworden; aber das vollkommene gottmenschliche und absolute Bewußtsein ist ein seiendes ungeschiedenes Bewußtsein. Außerhalb und unterhalb dieser Ungeschiedenheit und Vollkommenheit aber steht sich göttliches und menschliches Bewußtsein noch gegenüber, zwar nicht mehr in reinem, unbewußten Gegensatz, sondern als Objektivierungen des andern Bewußtseins. Gott erscheint bereits im Menschen, und zwar zunächst als Objekt im Denken und Bewußtsein des Menschen. Der Mensch erscheint ebenso als Objekt im *λόγος θεῖος*. Göttliches und menschliches Bewußtsein stehen also von Anfang

III. Der Mensch in subjektiver, logischer Beziehung zu Gott (der Mensch als *λόγος* d. h. als Erscheinung und Begriff Gott gegenüber. Die Einheit des Menschen mit Gott. Monismus). Der Mensch als frei bestimmendes und vernünftiges Sein oder als Bewußtsein

a) Die Absolutheit und Ungeschiedenheit des Menschen als *λόγος* (die ungeschiedene und unbesonderte Einheit des Menschen mit sich, Gott und Welt). Der absolute *λόγος ἀνθρώπινος* oder der *λόγος* als ungeschiedenes Sein

b) Die Relativität oder die Selbstverwirklichung u. Selbstbesonderung des Menschen als *λόγος* (die in der Besonderung sich vollziehende Entwicklung der Einheit des Menschen mit sich, Gott und Welt). Der relative *λόγος* oder der *λόγος* als Werden zum Sein

[1] *πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ᾠκείωται θείῳ λόγῳ*: De mund. op. 33 D. (35).

[2] Was nur in der Unendlichkeit geschieht. Die wahre Vollendung des Bewußtseins kann nicht geschehen, sondern nur sein.

1. als Prinzip (Urmensch)
2. als Zweck und wirklicher Mensch d. h. als vorbildlicher und idealer Mensch und als abbildlicher Mensch
α) Prinzipielle Darstellung des abbildl. Menschen
β) Eingehende Darstellung des abbildl. Menschen
aa) Der aus dem Prinzip nach dem vorbildlichen Menschen gewirkte abbildliche Mensch, in der Endlichkeit und Unvollkommenheit (der endliche Mensch).
bb) Der nach dem vorbildlichen Menschen gewirkte abbildliche Mensch in der Unendlichkeit und Vollkommenheit (der himml. Mensch, in dem Vorbild, Urbild und absoluter λόγος sich zur Einheit zusammenschließen)

an in positiver Beziehung zu einander. Die Spannung des Ansichseins wird gelöst durch das aus dem Ansichsein sich entwickelnde und das Ansichsein in die Einheit des Denkens aufhebende Bewußtsein. Das Offenbarungs- und Bewußtseinsprinzip nun, durch das sich die Verknüpfung von Gott und Mensch vermittelt und vollzieht, ist der λόγος. Der λόγος erscheint nach seiten seiner Verwirklichung aus einem Prinzip heraus in einer doppelten, auseinanderliegenden Form, in der Form des göttlichen und des menschlichen λόγος. In der Prinzip und Wirklichkeit vereinigenden Einheit und Vollkommenheit, oder als reiner, absoluter λόγος ist er nur Einer, nur Ein Gott und Mensch vereinigendes Ganzes, außer dem Nichts ist und in dem Alles eins ist. Gott und Mensch sind in ihm absolute Einheit.

Es ist kein Zweifel, daß wir, wenn irgendwo in diesem Teile der philonischen Anschauung, der vom λόγος beherrscht ist, einer wirklichen und ausgebildeten Anthropologie begegnen müssen. Der Offenbarungs- und Erscheinungsgedanke gestattet dem Menschen, Gott sowohl wie sich selbst zum Gegenstand der Theorie und der Praxis, des Nachdenkens und des Handelns zu machen [1]. Der Mensch geht frei aus sich heraus, und auf der Höhe des vollkommenen und reinen Bewußtseins, der vollendeten Selbstentfaltung des Menschen umfaßt die Lehre vom Menschen Gott und Welt zugleich. Die Kräfte, die durch den Gegensatz zu Gott gebunden waren, werden nun frei. Der Mensch vertraut sich selbst und ist mutig entschlossen zu sich selbst. An die Stelle der Selbstverläugnung und Selbstverneinung ist die Selbstbejahung getreten. Mit der Idee der Erscheinung und des Bewußtseins ist ein neues und spezifisches Moment in die Spekulation

[1] Sofern sich die λόγος-Idee nicht im Makrokosmos (= Natur), sondern im Mikrokosmos (Mensch) verwirklicht und darstellt, heißt der λόγος im Unterschied vom λογος φύσεως spezifisch ὀρθὸς λόγος, der menschliche Geist als Verwirklichung des Vernunftprinzips ist ἄτμητον ὅλον δι᾽ ὅλων Agr. Noe 7 (I, 304).

eingeführt, welches durch den Begriff des „Begriffes“, durch den λόγος ausgedrückt ist. Der λόγος nimmt nun wachsend und zuletzt ausschließlich das philosophische Interesse in Anspruch. Alles wird in den Bereich des λόγος gezogen und unter den Maßstab des λόγος genommen. Wie Alles, so wird auch der Mensch als λόγος betrachtet und zwar gemäß der doppelten Seite des wirklichen λόγος: 1. als mehr werdendes oder endliches Bewußtsein im Unterschied von Gott und in der Gemeinschaft mit Gott, 2. als mehr seiendes und gewordenes oder unendliches Bewußtsein in der Einheit mit Gott [1].

Der relative λόγος (des abbildl. Menschen) 1. als endliches u. werdendes 2. als unendliches und seiendes Bewußtsein

Im Stadium des mehr werdenden und endlichen Bewußtseins ist der menschliche λόγος noch relativ unvollkommen, ist der Mensch noch zeitlich-irdischer Mensch. Er hat sich und seine Grundlage noch nicht so völlig erkannt, wie es wirklich möglich ist, hat also, da alles Unerkannte am Menschen ὕλη ist, noch nicht alle ὕλη überwunden. Im Stadium des unendlichen und mehr seienden Bewußtseins ist er, durch den himmlischen Menschen verkörpert, in der relativ vollendeten Durchdringung der ὕλη begriffen. Jeder Rest einer inneren und äußeren Scheidung von sich selbst und von dem göttlichen λόγος schwindet. Der menschliche λόγος hat als wirklicher λόγος alles in sich aufgenommen. Er beherrscht wirklich alles als unumschränkter Herrscher. Das Bewußtsein ist in der Unendlichkeit zur Einheit gekommen.

In beiden Stadien des mehr werdenden und des mehr seienden Bewußtseins bildet der λόγος das Charakteristische und Wesentliche am νοῦς ἀνθρώπινος und geht Hand in Hand mit dem λόγος θεῖος, mit dem er durch den gemein-

[1] Als endliches sowohl wie als unendliches Bewußtsein ist der λόγος ein relativer λόγος d. h. er steht in der Entwicklung vom Unvollkommenen zum Vollkommenen im Unterschied vom absoluten λόγος, der an sich vollkommen ist.

samen Ursprung in dem allgemeinen Offenbarungsprinzip, welches der *λόγος κοινός* darstellt, verbunden ist. Das wirkliche Bewußtsein entwickelt sich aus dem gemeinsamen Prinzip (*κοινὸς λόγος*) zur doppelten Wirklichkeit des göttlichen und des menschlichen *λόγος*. Der göttliche *λόγος* hat den Vortritt. In engem, steten Anschluß an den *λόγος θεῖος* schreitet der menschliche *λόγος* in demselben Grade und Stufengang wie jener weiter[1]. Immer im Zusammenhang mit jenem vollzieht sich seine Verwirklichung. Der menschliche *λόγος* ist eine Analogie des göttlichen[2]. Wie im Menschen der *λόγος* ein doppelter ist (ein *λόγος ἐνδιάθετος* und *προφορικός*), so auch in Gott. Fortwährend reichen sich beide *λόγοι*, göttlicher und menschlicher, die Hand, um in der Einheit des Bewußtseins in Eines aufzugehen. Der Wert des menschlichen *νοῦς* und des menschlichen Wesens überhaupt wird darnach bemessen, wie viel sie *λόγος* haben. Es ist einer ein um so höherer Mensch, je mehr *λόγος* in ihm ist. Das Menschliche ist das Logische. Auch die Gottheit wird unter dem Gesichtspunkt des *λόγος* angeschaut und beurteilt. Das Wesen und der Charakter des göttlichen *νοῦς* besteht im *λόγος*, der also auch die Eigentümlichkeit Gottes ausmacht. So bildet der *λόγος* das gemeinsame Merkmal von Gott und Mensch.

Der relative (sich verwirklichende u. entwickelnde *λόγος*) im Unterschied vom absoluten ungeschiedenen *λόγος*

Der *λόγος* in seiner absoluten, ungeschiedenen Existenz ist das Ein und Alles, welcher sich, relativiert und aus der Ungeschiedenheit in die Geschiedenheit übergeführt, zu dem vorbildlichen und inneren *λόγος* Gottes und zu dem abbildlichen und äußeren *λόγος*

---

[1] *ψυχὴ οὐσιωθεῖσα κ. τυπωθεῖσα σφραγῖδι θεοῦ, ἧς ὁ χαρακτήρ ἐστιν ἀΐδιος λόγος*: De plant. N. 217 A. 332 M.

Der menschl. Geist ein Ausfluß des göttlichen: qu. det. pot. ins 170 A. (206 ff.). M. opif. 31 A. 32 M. De spec. leg. 356 M. qu. rer. d. h. 489 A. 506 B. Der menschliche *νοῦς* ist ein *ἀπόσπασμα κ. ἐκμαγεῖον θεῖον*.

[2] *εἰκόνος θείας ἐκμαγεῖον ἐμφερές*: Mut. nom. 39 (I, 612).

des Menschen besondert. Der absolute *λόγος* stellt sich dar als das *ἓν κ. πᾶν*. Der relative *λόγος* stellt sich dar als Prinzip, welches sich in dem göttlichen *λόγος* und in dem menschlichen *λόγος* verwirklicht. Dieser relative *λόγος* stellt den *λόγος* nicht als Sein an sich, sondern als Werden zum Sein dar; das heißt, er beschreibt, wie er aus der Möglichkeit sich in die Wirklichkeit vollzieht[1]; der Mensch hat sowohl an dem absoluten *λόγος* wie am relativen *λόγος* teil. Innerhalb des relativen oder sich verwirklichenden *λόγος* bezeichnet der menschliche *λόγος* nur einen Teil oder eine Erscheinungsform des wirklich werdenden *λόγος*, und zwar die letzte Form der Selbstauswirkung des *λόγος*, die unmittelbare aus dem Vorbild des Idealmenschen *(λόγος θεῖος)* gewirkte Darstellung des *λόγος* in der Materie. Wie der Idealmensch der Mikrokosmos des *κόσμος νοητός* ist, so ist der in der Materie sich verwirklichende Mensch der Mikrokosmos des *κόσμος αἰσθητός*.

Die endliche und unendliche Wirklichkeit des abbildlichen Menschen (zeitlicher u. himmlischer Mensch)
α) Prinzipielle Darstellung desselben.
aa) Der zeitliche Mensch
bb) Der himmlische Mensch
β) Eingehende Darstellung desselben.
aa) Der zeitliche Mensch,
bb) Der himmlische Mensch
α) Prinzipielle Darstellung des Menschen

Nach diesen allgemeinen Aussagen über das Verhältnis des absoluten und relativen *λόγος* wenden wir uns nun der Beschreibung des relativen auf den Menschen bezüglichen *λόγος* zu, innerhalb dessen der Mensch als eigene, selbständige und von Gott unterschiedene Größe nach seinem ganzen Werden und seiner Entwicklung im einzelnen sich darstellt. Es sei erst eine prinzipielle Darstellung des Werdens des menschlichen *λόγος* nach seinen Grundzügen gegeben.

Das 1. durch die Stufen der *ἕξις*, *φύσις* und eigentlichen *αἴσθησις* hindurchgehende Stadium dieses Werdens ist bezeichnet durch das Leben in der Sinnlichkeit d. h. durch die sinnlichen Vermögen und die sinnliche Tätigkeit.

---

[1] Der *λόγος* ist als strömende Kraft, als *πνεῦμα* vorgestellt, welches sich ausbreiten und in ein anderes übergehen kann: qu. rer. div. h. 506 B.: *νοῦς* wie *πνεῦμα ἀπ᾽ οὐρανοῦ καταπνευσθεὶς ἄνωθεν.* Fragm. 688: *τοῦ λογικοῦ τὸ θεῖον πνεῦμα οὐσία.*

Auch in der *αἴσθησις* ist geistige Kraft *(νοῦς)*[1]. Der *νοῦς* ist auch Gott der *αἴσθησις*[2]. Der *λόγος* und der *νοῦς* stehen hier erst auf der Stufe des Affekts oder der sinnlichen Empfindung der Materie. Vorstellungen, Gedanken, Gefühle, Wille sind noch durch die Affekte bestimmt. Die Vorstellungen sind daher noch keine reinen Vorstellungen, sondern noch getrübt und unklar, bloße Reflexe der sinnlichen Empfindung *(αἴσθησις)*. Ebenso ist der Wille noch kein klarer, freier Wille, sondern als instinktiver Reflex des Affekts ein aufs Sinnliche gerichteter Affektwille oder Triebwille = *ὁρμή*. Dieser Triebwille äußert sich in den *πάθη* (Leidenschaften). Diese erste Stufe der sinnlichen Empfindung und ihrer unmittelbaren, primitiven Reflexe, nämlich der instinktiven, sinnlichen Vorstellungen und des instinktiven sinnlichen Willens, hat der Mensch mit dem Tier gemeinsam[3].

aa) Das endliche Bewußtsein (der sichtbare, zeitliche Mensch), 4 Stufen: die *αἴσθησις* (*τὸ θυμικόν*)

φυσιολογία

Eine höhere Stufe in der Erkenntnis *(μάθησις)* bildet die *φυσιολογία (τὸ φυσικὸν μέρος)*[4] d. h. die Betrachtung der physischen Welt oder die asketische Erhebung über die Sinnlichkeit durch Entlaufen *(δρασμός)* und Kampf. In der *φυσιολογία* beginnt der menschliche Geist aus der

[1] leg. all. I, 10. I, 48.

[2] leg all. I, 13 (I, 51). leg. all. III, 80 (I, 132).

Die *αἴσθησις* hat ihren Ursprung in der *αἰσθητικὴ δύναμις* des *νοῦς ἀνθρώπινος*: leg. all. II, 7 ff. I, 70.

Durch die *αἴσθησις* kann sich der Mensch wenigstens richtige Bilder der Dinge machen: leg. all. III, 20. I, 99. de migr. Abr. 38 (I, 470).

[3] Die *αἴσθησις* als die Gesamtbezeichnung des unvernünftigen Teiles des Menschen (nach der Dreiteilung *νοῦς-λόγος-αἴσθησις*) umfaßt aber nicht nur die spezifische *αἴσθησις* (*τὸ αἰσθητικόν*, das Tierische), sondern auch *τὸ θρεπτικόν* oder *ζωτικόν* (*τὸ φυτικόν* in der Pflanze) nach der Teilung: *θρεπτικόν, αἰσθητικόν, λογικόν*.

[4] Abram *ὁ φυσιολογικός = ὁ μετεωρολογικός*: leg. all. III, 87 (I, 135). de mut. nom. 9 (I, 588). de cherub. 2 (I, 139). De Abr. 15 (II, 11. 12).

Verstrickung in die *αἰσθητά*, aus der sinnlichen Gebundenheit seiner Naturbetrachtung sich zu lösen; er tritt der *φύσις*, der äußeren Natur, objektiv und selbständig gegenüber; er fängt an, über die bisher bloß sinnlich angeeignete *ὕλη* sich durch freiere und tiefere Betrachtung zu erheben. Der Geist scheidet sich als Subjekt von der Natur als dem Objekt, wenn auch diese Scheidung vorläufig noch keine dem menschlichen Geist bewußte, noch keine von ihm erkannte, sondern eine noch mehr tatsächliche und objektive ist. Die Erkenntnis der *φυσιολογία* ist also höher, durchdringender und völliger als die sinnliche und mit dem Stoffe noch verwobene Erkenntnis, aber sie ist doch im Verhältnis zu den folgenden Erkenntnisstufen noch eine Betrachtungsweise niedriger Art, da ihr *νοῦς* noch auf die äußere Welt, auf das außerhalb des *νοῦς* liegende, und noch nicht auf sich selbst gerichtet ist.

ἐγκύκλιος (μέση) παιδεία

Von der *φυσιολογία* nun, der Betrachtung und dem Denken der äußeren Natur, schreitet der Mensch fort zum Denken seiner selbst, zur *ἐγκύκλιος παιδεία (= τὸ λογικὸν μέρος)*[1], zur primitiven Betrachtung und Erkenntnis seiner selbst d. h. zur Betrachtung des eigenen Leibes. Der Mensch erhebt sich über seine bisherige, seine sinnliche und physiologische Erkenntnis, welche im *σῶμα* verkörpert und symbolisiert ist, durch Betrachtung derselben. Seine Erkenntnis richtet sich also nur auf etwas in ihm selbst, ist seiner eignen Tätigkeit zugewandt. Aus dieser ersten Selbsterkenntnis, der Erkenntnis der eignen gesamten *φύσις* und des *σῶμα (σῶμα = ἕξις, φύσις, αἴσθησις, φυσιολογία)* schließt der Mensch auf die höchste vollkommene Selbsterkenntnis oder aus dem *νοῦς* der beginnenden Selbsterkenntnis schließt er auf den allgemeinen *νοῦς* des vollkommenen *λόγος*. Abraham erkennt den in ihm selbst waltenden *νοῦς*

[1] leg. all. III, 87 (I, 135); auch *μέση παιδεία* de cherub. 1 (I, 138).

und gelangt von ihm zu dem *νοῦς* des Weltganzen[1]. Der spezielle *νοῦς* führt hin zum *νοῦς τῶν ὅλων*. Aber die Selbsterkenntnis der *ἐγκύκλιος παιδεία* ist noch mangelhaft und nicht wahrhaft universell und noch nicht unendlich; sie ist noch im vergänglichen Werden und im endlichen Beginn begriffen, noch ein *λόγος* der *διάνοια* d. h. des individuellen, irdischen *νοῦς*. Der *λόγος* der *ἐγκύκλιος παιδεία* strebt erst nach Selbsterkenntnis und Selbstbewußtsein. War die *φυσιολογία* Nachdenken über die äußere Natur, so beginnt mit der *ἐγκύκλιος παιδεία* das Nachdenken und die Reflexion des *νοῦς* über sich selbst. Das Denken fängt an, sich zu denken. Die *ἐγκύκλιος παιδεία* ist die erste *νόησις νοήσεως*. Das vernünftige Bewußtsein ist noch nicht zum völligen himmlischen Durchbruch und zur rechten Einheit gelangt und hat sich noch nicht durchgesetzt. Die *ἐγκύκλιος παιδεία* bildet das Grenzgebiet zwischen Profanem und Heiligem, zwischen physischer und ethischer Anschauung, zwischen dem *λόγος* der *αἰσθήσεις* und dem eigentlichen *λόγος*[2]. *Τὰ ἄλογα ψυχῆς δόγματα* folgen ihm immer noch nach. Auf dieser Stufe der *μέση παιδεία*[3] beschäftigt sich der *νοῦς* mit *γραμματική*, *γεωμετρία*, *ῥητορική*, *διαλεκτική*[4]. Er hat nicht mehr bloß sinnliche, sondern auch schon geistige *λόγοι*, die von der *διάνοια* zusammengehalten werden. Aber Vernünftiges und Unvernünftiges ist noch gemischt. Die Einheit des *νοῦς* ist noch kein wahres *ἡγεμονικόν*. Die wirkliche Erkenntnis ist noch zersplittert, noch nicht zu einer unendlich vollkommenen Einheit zusammengefaßt. Der *νοῦς* hat sich noch nicht frei und

---

[1] De Abr. 16, 17 (II, 12. 13). De migr. Abr. 35 (I, 466).

[2] de agr. 3 (I, 302). de migr. Abr. 27 (I, 459). de poster. Cain. 41 (I. 252). de congr. erud. gr. 5 (I, 522).

[3] de Cherub. 1 (I, 138).

[4] congr. erud. gr. 4 (I, 521).

völlig über die Sinne und über sich selbst erhoben[1]. Die *διανοήσεις* und die *λογισμοί* vereinigen sich in der *διάνοια* und im *λογισμός*, aber diese *διάνοια* und dieser *λογισμός* sind endliche Einheiten. Die *διάνοια*, die an der Spitze des *νοῦς* der *ἐγκύκλιος παιδεία* steht, ist noch nicht die höchste Einheit, zu der sich der *νοῦς* über die *αἴσθησις*, über den *λόγος προφορικός* und über den *λογισμός* zu erheben vermag. Das relativ reinste Bewußtsein, die unendlich reine Erkenntnis ist erst in dem nächsten über der *διάνοια* hinausliegenden vollkommenen *λόγος* relativ erreicht, der im Himmel ist. Der *νοῦς* der *διάνοια*, der höchsten Stufe, zu der sich der irdische *νοῦς* erheben kann, entbehrt noch der rechten Einsicht in sich selbst und die unter ihm gelegenen *λόγοι*. Daher ist der Mensch auf dieser Stufe nicht *σοφός*, sondern Sophist[2]. Er ist noch nicht zur höchsten Höhe emporgedrungen und seine Anstrengung reicht noch nicht hin zur Vollkommenheit[3]. Aber er steht unmittelbar dem Ziele nahe. Es ist nicht nur der *λόγος προφορικός* (die Sprachfähigkeit), sondern auch der *λόγος ἐνδιάθετος* (die Denkfähigkeit) d. h. die *δύναμις λογική (λογίσμος)* und die *δύναμις διανοητική (διάνοια)* in ihm[4]. Er bezeichnet die vorletzte Stufe in der Verwirklichung und Entwicklung des menschlichen *λόγος*. Auf der folgenden Stufe entwickelt sich der relative *λόγος* in unendlichem Prozesse bis zur Vollkommenheit, so daß er dem absoluten *λόγος* unendlich nahe kommt, ohne ihn allerdings, als relativer *λόγος*, völlig zu erreichen. Die Stufe des *λόγος* von der *διάνοια* an aufwärts ist also die Stufe seiner

---

[1] de migr. Abr. 39 (I, 471).

[2] de post. Cain. 38 (I, 250). congr. erud. gr. 27 (I, 541).

[3] de somn. II, 35 (I, 689).

[4] Denkkraft und freier Wille dieses *νοῦς* sind dem göttlichen *λόγος* nachgebildet: De m. op. 31 A. 32 M. Qu. D. sit immut. 300 A. (219). Plant. N. 220 E. (336).

relativen Vollkommenheit und seiner relativen Einheit mit dem göttlichen λόγος. Diese Stufe wird nicht auf Erden, sondern erst über der irdischen Entwicklung hinaus im Himmel erreicht. Zu der wahren, absoluten Bewußtseinseinheit und zu der wahren, absoluten Einheit mit Gott, auf grund deren alles Ein λόγος und Gott und Mensch identisch ist, kann der relative λόγος nie gelangen. Der absolute λόγος ist nur mit sich selbst identisch, der relative λόγος kann ihn nie eigentlich, sondern nur wirklich d. h. annähernd erreichen, was eben auf der Stufe des himmlischen λόγος geschieht, wo der Mensch Gott gleich erscheint[1]. Auf dieser höchsten Stufe, der φιλοσοφία, die der σοφός erreicht (= τὸ ἠθικὸν μέρος) ist Sterbliches und Unsterbliches, Sinnliches und Geistiges reinlich getrennt[2]. Die Reinheit des λόγος ist unendlich groß[3].

φιλοσοφία (der himmlische Mensch)

bb) Das unendliche Bewußtsein (der himmlische Mensch)

Diesen Menschen, dessen Vollkommenheit unendlich groß ist und mit dem Urbilde sich gleichsam deckt, unterscheidet Philo als den himmlischen Menschen von dem irdischen Menschen[4]. Den himmlischen Menschen denkt sich Philo als Prinzip und Zweck, als Subjekt und Objekt, als schaffend und geschaffen zugleich. Der himmlische Mensch setzt, wirkt und objektiviert sich selbst. Die Entwicklung des Menschen ist weiter nichts als die Selbstsetzung des λόγος-Prinzips.

---

[1] Auf der höchsten Erkenntnisstufe ist der νοῦς ἀνθρώπινος seinem göttlichen Vorbild, dem λόγος θεῖος, durch den er gewirkt ist, so nahe, daß er mit ihm gleichsam ein und dasselbe ist, daß Abbild und Vorbild gleichsam identisch erscheinen: De m. op. 15 E. (16) f. De profug. 460 C. 556 M. Mut. nom. 1049 A. 583 M.

[2] τὰ ἐναντία φύσει: de m. op. 54 (I, 37); τὰ ἀθάνατα ἀπὸ τῶν θνητῶν.

[3] ὁ γεγωνὸς λόγος: De migr. Abr. 31 (I, 462).

[4] De gigant. 288 B. (266). Leg. all. 46 A. 57 B. (49. 61) wird der ganze in Adam verkörperte Mensch νοῦς γήϊνος genannt im Unterschied von dem ἄνθρωπος κατ' εἰκόνα d. h. dem οὐράνιος ἄνθρωπος.

Diese Selbstsetzung des λόγος-Prinzips geschieht nach einem idealen Bilde und Objekte seiner selbst. Als logisches Urprinzip und ἀρχέτυπος ἰδέα wirkt sich der himmlische Mensch nach der von ihm zum Zwecke seiner selbst gesetzten wirkenden Idee, dem θεῖος λόγος, in dem eigentlichen menschlichen λόγος aus der Materie zu sich selbst empor. Der urbildliche λόγος offenbart sich zunächst als λόγος Gottes und hienach als λόγος des Menschen. Die logische Uridee[1] schafft zum Zwecke und als Objekt erst den vorbildlichen Menschen und durch und nach diesem den abbildlichen Menschen. Der höchst entwickelte abbildliche Mensch[2] ist der eigentlich himmlische Mensch und fällt als solcher mit dem höchst entwickelten vorbildlichen Menschen, dem λόγος τέλειος θεῖος, und mit dem urbildlichen Menschen in der Unendlichkeit zusammen.

Als Subjekt und Prinzip ist also der himmlische Mensch dem himmlischen Menschen, sofern dieser als höchste Entwicklung des abbildlichen Menschen diesem abbildlichen Menschen angehört und Objekt ist, vorzuordnen. Als Objekt und letztes Glied in der Entwicklung des abbildlichen Menschen kommt der himmlische Mensch nach dem zeitlichen Menschen. Er bildet die auf den zeitlichen Menschen folgende höhere und höchste Entwicklung des abbildlichen Menschen. Da uns der himmlische Mensch vor allem als Ziel und Objekt der Selbstentwicklung des λόγος interessiert, ist hier, wo die Entwicklung des Menschen beschrieben werden soll, die Darstellung des himmlischen Menschen hinter die Darstellung des zeitlichen Menschen zu stellen. Betrachten wir also hier den himmlischen Menschen als Glied in der Entwicklung des abbildlichen Menschen, so ergibt sich folgendes Verhältnis zum irdischen Menschen.

Verhältnis des irdischen und himmlischen Menschen

Der irdische Mensch bedeutet den Anfang und die Fortsetzung, der himmlische Mensch die in der Unendlichkeit sich

[1] oder der urbildliche Mensch.

[2] der λογος τέλειος des Menschen.

verwirklichende Vollendung des abbildlichen Menschen[1]. Der irdische Mensch erscheint als Vielheit und Geteiltheit in der Abgestuftheit und Sukzessivität, der himmlische Mensch als Einheit und Ganzheit in der Form der Allgemeinheit. Der irdische Mensch erscheint zusammengesetzt, sein Wesen auseinandergelegt; der himmlische Mensch erscheint einfach; er stellt die möglichst vollendetste Entwicklung der realen Wirklichkeit dar. Reale und ideale Wirklichkeit scheinen in ihm eins. Der Unterschied zwischen irdischem und himmlischem Menschen ist in ihrem verschiedenen Charakter begründet. In dem irdischen Menschen überwiegt die Vielheit und die Bewegung, in dem himmlischen Menschen überwiegt die Einheit und Ruhe. Jener steht dem Sein ferner, dieser näher. Jener ist mehr Werden, dieser mehr Gewordensein. Der irdische und himmlische Mensch d. h. der relative *λόγος* stellt also dar, wie der *λόγος* zum Sein wird. In dem himmlischen Menschen existieren also alle Vorstellungen und Vielheiten des irdischen Menschen in höherer Einheit und Reinheit.

β) Eingehende Betrachtung des relativen *λόγος* d. h. des abbildlichen Menschen

Nach dieser prinzipiellen Beschreibung des irdischen und des himmlischen Menschen wollen wir jeden gesondert einer genaueren und eingehenderen Betrachtung unterziehen. Es ist mit dem zeitlichen Menschen zu beginnen, der dem himmlischen Menschen in der Entwicklung vorangeht.

aa) Der zeitliche Mensch (das endliche Bewußtsein) 4 Stufen

Der zeitliche Mensch ist noch an die Materie gebunden[2]. Er besteht nicht in der höchsten Einheit[3] und Reinheit wie der *νοῦς ἀϋλώτερος*, sondern hat *μικτὴ φύσις*. Er ist nicht ein einheitliches und in allen Teilen gleichheitliches und gleichwertiges Wesen, sondern ein *σύγκραμα*[4], aus ver-

---

[1] Diejenige Entwicklung, in der mehr das Werden (*γένεσις*) hervortritt, ist endlich und vergänglich (*γένεσις φθορᾶς ἀρχή*); die höchste, mehr das Sein ausprägende Entwicklung ist unendlich und unvergänglich.

[2] de gigant. 3 (I, 264). De plant. 4 (I, 331. 332.). De somn. I, 22 (I, 641).

[3] I, 49.

[4] I, 218.

schiedenartigen höheren und niedrigeren Erkenntnis- und Seelenkräften zusammengesetzt. Philo unterscheidet an der Seele des zeitlichen Menschen den sinnlichen Teil[1] und den vernünftigen Teil, indem er mit dem Sinnlichen *(αἰσθητόν)* die niederen Seelenkräfte und mit dem Vernünftigen *(νοερόν, λογικόν)* die höheren und den Menschen vom Tier unterscheidenden Seelenkräfte des sich zum reinsten Bewußtsein emporwirkenden menschlichen Geistes bezeichnet. Diese Grundbestandteile des zeitlichen Menschen setzen sich wieder aus einzelnen gegen einander abgestuften, einander unter- und übergeordneten Teilen zusammen[2] und sind durch vermittelnde Übergangskräfte mit einander verbunden. Das Ganze des zeitlichen Menschen ist ein Produkt der Entwicklung, durch die sich der *λόγος* zur nächst höheren Stufe über den *λόγος* des Tieres erhebt. Während beim Tiere die Entwicklung mit der Stufe der Sinnlichkeit abschließt, setzt sie sich beim zeitlichen Menschen (oder sichtbaren Menschen) bis zum Vernünftigen d. h. bis zur *διάνοια*, dem höheren, dem Anfangs-Bewußtsein, fort, ohne sich allerdings in dieser *διάνοια* schon zu vollenden. Die Entwicklung des zeitlichen Menschen nun vollzieht sich von Stufe zu Stufe immer parallel mit dem analogen Vorbild des göttlichen *λόγος*. Die Entwicklung des zeitlichen *λόγος* ist durch den göttlichen *λόγος* vorgeordnet und vorgebildet. An ihn schließt sich der zeitliche *λόγος* an, von ihm wird er angeregt und gewirkt. Dem göttlichen *λόγος* kommt im Verhältnis zum entsprechenden menschlichen *λόγος* die Ursächlichkeit und Priorität zu. Die Selbsttätigkeit der gött-

Sein allgemeines Wesen

Seine Zusammensetzung aus einem sinnlichen und vernünftigen Teil eine abbildliche Analogie des göttlichen *λόγος*

[1] *τὸ ἄλογον μέρος* oder *τὸ ἄλογον τῆς ψυχῆς* leg. all. I. 10 (I. 48). Qu. det. p. ins. 46 (I. 223) oder *τὸ θυμικόν (ἐπιθυμητικόν)* entgegen dem *λογικόν* oder *λογιστικόν*.

[2] Die Dreiteilung: *τὸ θρεπτικόν (ζωτικόν), τὸ αἰσθητικόν* und *τὸ λογικόν* teilt den unvernünftigen Teil, die Dreiteilung *νοῦς (ψυχή), λόγος* und *αἴσθησις* teilt den vernünftigen Teil in zwei Teile.

lichen ψυχή hat die Selbsttätigkeit der zeitlich-menschlichen ψυχή zur unmittelbaren Folge und Wirkung. Der Mensch hat Gott zur Voraussetzung und steht in unmittelbarer Abhängigkeit von ihm. Er muß warten, bis Gott anfängt. Da die vorbildliche und die abbildliche Funktion bei den niedrigen λόγοι noch unbewußt ist, ist sie an sich und in ihrem Verhältnis zwar unmittelbar, aber noch unklar, unfrei und instinktiv. Die Tätigkeit des νοῦς, die Selbstbewegung des λόγος ist noch gebunden, noch nicht stark über sich erhoben zur Erkenntnis ihrer selbst. Göttliches Subjekt und menschliches Objekt erreichen sich innerlich noch nicht, es besteht zwischen ihnen noch eine innere Schranke und Entfernung. Ihre Kongruität und Einheit ist noch eine nur objektive und tatsächliche, noch keine bewußte und subjektive.

Die διάνοια der Höhepunkt des zeitlichen Menschen

Es fehlt die wahre Einheit des Bewußtseins. Erst der λόγος ἐνδιάθετος, das Abbild des entsprechenden göttlichen λόγος bezeichnet den Durchbruch des Bewußtseins. Die äußere Wirkung wird zu einer inneren. Die Einheit von Gott und Mensch wird Wirklichkeit um so mehr, je mehr der λόγος, die Vernunft, sich entfaltet. Die διάνοια bildet den Höhepunkt dieser Entfaltung d. h. Verwirklichung und Verinnerlichung und Vereinigung am zeitlichen Menschen. Aber noch ist Vermittelndes und Vermitteltes an διάνοια unterscheidbar. Erst über die διάνοια hinaus im νοῦς καθαρώτατος ist Vermittelndes (πνεῦμα) und Vermitteltes (göttlicher und menschlicher λόγος) wirklich eins und gleich.

Das σῶμα (ἕξις; ἡ ἑκτικὴ δύναμις)

Untersuchen wir nun die einzelnen Entwicklungsstufen des zeitlichen Menschen[1]. Die erste Bildung des Menschen wird hervorgerufen durch die Einwirkung des untersten und niedrigsten göttlichen λόγος. Der erste göttliche λόγος, der Gott aus dem Wesen und Ansichsein zur Erscheinung führt und mit dem der Hervorgang Gottes aus sich selbst und

[1] leg. all. II. 7 (I. 71) ἡ ἑκτικὴ, φυτικὴ, ψυχικὴ, αἰσθητικὴ δύναμις.

seine Selbstverwirklichung und Offenbarung beginnt, stößt an die ὕλη, das menschliche und gottwidrige Wesen und Ansichsein (Nichtsein μὴ ὄν) und veranlaßt dasselbe, aus der starren Form des reinen Gegensatzes in die freie Form des Bewußtseins herauszutreten. Die erste Bildung des Menschen ist also die durch den Vorgang der ersten göttlichen Bildung bewirkte erste Bildung aus der reinen und vollen Materie. Diese erste in dem göttlichen σῶμα begründete Form und Gestaltung der ὕλη haben wir vor uns im menschlichen σῶμα, in der Leiblichkeit. Das σῶμα ist nicht mehr ὕλη, sondern bereits eine Form und zwar die erste und primitivste Form der ὕλη. Der Leib ist aus der ὕλη gebildet[1]. Verstehen wir aber den Begriff des σῶμα recht. Mit ihm ist zunächst noch nicht die organisierte Stoffmasse, noch nicht der mit Organen und Gliedern (Augen &c.) ausgestattete Körper gemeint, sondern einfach die in Erscheinung tretende, aber noch nicht irgendwie bestimmte ὕλη. Es ist darunter zunächst und ursprünglich nur die bloße Existenzform der ὕλη oder die ἕξις vorzustellen. Das σῶμα ist lediglich die aus dem Ansichsein in die existente Wirklichkeit und Erscheinung übergeführte stoffliche Grundsubstanz, die stoffliche Einheit, welche auf den Stufen ihrer weiteren Bildung ebenso einheitlich und generell entwickelt d. h. beseelt, geordnet, geschieden, organisiert wurde. In ihm liegt also gleichsam die Grunderscheinung vor. Seine Grundform ist nicht eine einzelne Existenzform der ὕλη, sondern die ὕλη als Ganzes, als Gesamterscheinung[2]. Es ist die alle einzelnen und mehr oder weniger generellen Stoffheiten[3] in sich vereinigende

σῶμα = ἕξις ἕξεων, die bloße Existenzform der ὕλη in ihrer Gesamtheit

[1] de op. m. 24 (I, 17). de conf. l. 35 (I. 432).

[2] Bezeichnend und symbolisch hiefür ist, daß zu dem σῶμα d. h. zu der organischen Gliederung und Gestaltung des Leibes nicht bloß ein beliebiges Erdstück, sondern ein kugelförmiges Erdteil d. h. die ὕλη in ihrer Gesamterscheinung verwendet wurde.

[3] Die außerhalb der ἕξις des Menschen existierenden ἕξεις sind teils durchaus vereinzelter Natur und ohne jeden generellen Zusammen-

Eine Stoffheit, gleichsam die ἕξις schlechthin oder die ἕξις ἕξεων. Es ist das allgemeine stoffliche Substrat für alle einzelnen Kreaturen, welches alle aus der ὕλη (= Stoffpotenz) bereitbaren und bereiteten einzelnen ἕξεις zusammenfaßt als die allgemeine ἕξις, als die Grundlage der Erscheinung, auf der sich dann weitere allgemein begründete Gesamt- und Einzelentwicklungen und Gestaltungen aufbauen, während die Stoffe, die einfach Stoffe bleiben und sich nicht höher entwickeln können, Einzelstoffe d. h. bloß einzelne Erscheinungsformen, Einzel-ἕξεις der ὕλη sind (wie Holz, Stein ɩc.). Soll die logische Entwicklung der ὕλη eine gründliche und vollendete werden, so muß ein Ganzes der Entwicklung des Ganzen zugrunde liegen, und dieses grundlegende Ganze muß sich als Ganzes im Einzelnen immer wieder fortentwickeln. Die Stofflichkeit (das σῶμα im ursprünglichen Sinn) des Menschen gibt daher als Gesamtstofflichkeit und schlechthinige Erscheinungsform der ὕλη die ganze hylische Potenz, das ganze hylische Ansichsein wieder; und die Ganzheit der Grundlage muß durch alle weiteren Neubildungen und Entwicklungen des Menschen hindurchgehen. Die unterste Stufe der logischen Entwicklung, die im σῶμα repräsentiert ist, ist also durch ἕξις bezeichnet und charakterisiert. Auch in der ἕξις ist νοῦς wirksam (I, 14). Auch der ἕξις kommt also bereits ein Erkenntniswert zu. Doch existiert der νοῦς in der ἕξις noch in rohester und schwächster Form. Der in der ἕξις wirksame νοῦς führt die ὕλη, die Stoffpotenz bloß in die existente Erscheinung, in die Grunderscheinung oder den wirklichen substantiellen Stoff über; er wird charakterisiert als ein πνεῦμα ἀναστρέφον

---

hang (Holz, Stein ɩc.). Diese entwickeln sich nicht weiter. Teils sind sie mehr oder weniger genereller Natur d. h. zwischen der größten Vereinzelung und größten Einheit gelegen. Dann entwickeln sie sich je nach dem Grade ihrer Generalität zu Pflanze oder Tier und sind in diesen Entwicklungsformen enthalten und vorhanden.

ἐφ' ἑαυτῷ, ist lediglich wirkliche Zuständlichkeit und reine Erscheinungsweise ohne irgendwelche Signatur und Charakterbestimmtheit[1].

φύσις (τὸ θρεπτικόν oder ζωτικόν; ἡ φυτικὴ δύναμις)

Von der *ἕξις* erhebt sich die Entwicklung zur *φύσις*. Wie die *ἕξις* des Menschen die Gesamtheit aller *ἕξεις* oder die Grund- und Totalerscheinung der Gesamt-*ὕλη* bedeutet, so kommt in der *φύσις* des Menschen die Gesamt-*φύσις* oder die Gesamtheit und Einheit aller einzelnen und verschiedenartigen *φύσεις* zum Ausdruck. Außer dem Menschen existiert die *φύσις* in den verschiedenen Formen und Arten der Pflanzenwelt *(φυτά)*, ferner in den Tieren, zu denen sich gewisse *φύσεις* weiterentwickeln. Wie nicht alle *ἕξεις φύσεις* werden, sondern *ἕξεις* bleiben, so werden nicht alle *φύσεις ζῷα*, sondern bleiben *φύσεις*. Die Basis der Allgemeinheit gewisser *ἕξεις* ist nur so breit, daß sie sich bloß zu Pflanzen, zu bloßen *φύσεις* entwickeln und erheben können. Die Basis der Allgemeinheit gewisser *ἕξεις* ist aber so weit, daß die auf ihr sich aufbauende und aus ihr sich entwickelnde *φύσις* eine neue Grundlage, die Breite und Grundlage für eine weitere Bildung und Entwicklung abgibt. Auf grund einiger *ἕξεις* aber vermag sich der *λόγος* nicht bloß bis zur *φύσις*, sondern auch über die *φύσεις* hinaus bis zur tierischen Seele zu erheben, bis zu den mit *αἰσθήσεις* ausgestatteten Kreaturen. Die Einzel-*φύσεις*[2], deren *φύσις* an sich und als solche keine Allgemeinheit besitzt, sind nur für sich selbst vereinzelter Natur, aber nicht in ihren Grundlagen. Denn alles einzelne entwickelt sich aus einem Allgemeinen. Die *ἕξις* bildet an der Einzel-*φύσις* die allgemeine Unterlage. Die *ἕξεις*, aus denen die bloßen *φύσεις* hervorgegangen sind, besitzen bereits eine gewisse Allgemeinheit und zwar eine solche, die wenigstens

---

[1] Als Beharrungsvermögen und mechanische Energie heißt *ἡ καθ' ἕξιν δύναμις = ἡ κατ' ἐνέργειαν δύναμις*.

[2] Die Pflanzen.

einer weiteren Bildung und Form, der Bildung zur φύσις fähig ist. Die Abgeschlossenheit und Vereinzeltheit der φύσεις also, die keinen Boden für eine Neubildung mehr abzugeben vermögen, bezieht sich nur auf die φύσεις selbst, nicht auf ihren Ursprung, die ἕξις. Die ἕξις der Pflanzen weist den ersten Grad der Allgemeinheit auf, während die ἕξις der Steine, Hölzer ꝛc. in und aus sich selbst vereinzelt ist. Die φύσις des Menschen nun, die auf der allgemeinsten ἕξις sich aufbaut, faßt alle aus jeder ἕξις hervorgegangenen φύσεις, sowohl die in den Pflanzen für sich selbst existierenden φύσεις, als die weitere Entwicklungen vom Tier bis zum Menschen begründenden φύσεις zur Einheit zusammen. Die φύσις des ganzen Menschen[1] ist, wie sie selbst aus dem Allgemeinsten hervorgegangen ist, so allgemein, daß sie einer höchsten und unendlich vollendeten Entwicklung bis zum himmlischen Menschen fähig ist. Sie ist eine allgemeine, eine Einheits-φύσις, die aus sich nicht nur den tierischen Teil, nicht nur den vernünftigen Teil (die διάνοια) des zeitlichen Menschen, sondern auch den νοῦς καθαρώτατος des vollkommenen himmlischen Menschen herausbildet. Sie vereinigt die Einzel-φύσις der Pflanzen, die allgemeinere φύσις der Tiere, die allgemeinere φύσις des zeitlichen Menschen als die allgemeinste φύσις in sich. Ihre höchste Allgemeinheit entspricht der höchsten Allgemeinheit ihrer Grundlage (der ἕξις). Die φύσις des Menschen ist ebenso höchst universell, wie die ἕξις, auf der sie ruht, während eine bloß mäßige und mittlere Allgemeinheit mit jeder Stufe ihrer Entwicklung von ihrer Allgemeinheit verliert, sich also nicht zu erhalten vermag. — Fragen wir nun, was Philo unter der φύσις versteht, besonders im Unterschied von der ἕξις[2].

[1] Des vollen oder vollkommenen Menschen (d. h. himmlischen Menschen).

[2] Erinnern wir uns der Dreiteilung: τὸ θρεπτικόν oder ζωτικόν, τὸ αἰσθητικόν und τὸ λογικόν, so denkt sich Philo die φύσις wohl durch das θρεπτικόν (ζωτικόν) bezeichnet.

Ist die ἕξις Zuständlichkeit oder allgemeinstes, stoffliches Sein in der Form der bloßen Erscheinung, so ist φύσις die erste Erhebung der Materie aus der Zuständlichkeit zur organischen Bildung und Gestaltung. Der νοῦς der φύσις ist stärker als der der ἕξις. Die Materie beginnt, nachdem sie ins Licht und in die Erscheinung getreten ist, sich zu regen und zu bewegen. Sie fängt an, zu erwachen, zu atmen und zu wirken. Es kommt Leben, Veränderung und seelische Form in die ἕξις. Das Hohle beginnt sich zu füllen, das Chaos beginnt sich zu ordnen, die Masse beginnt sich zu organisieren. In die Stoffpotenz *(ὕλη)* vermochten die bildenden und wirkenden Kräfte nicht einzugreifen. Am wirklichen Stoff können sie ihre Tätigkeit beginnen. Es bilden sich die ersten Organe. Es zeigen sich die ersten Eigenformen, gewirkt aus einem Eigenleben, das sich selbst innerlich bewegt *(λόγος)*. Der erwachende Lebenstrieb, der seine Kraft und seinen Ursprung in sich selber hat, der ein ursprünglicher, aus der Tiefe des λόγος quellender Trieb ist, schafft sich, da er als Naturtrieb zugleich Selbsterhaltungstrieb ist, zum Zwecke seiner selbst Organe zur Auffindung, Aneignung und Verarbeitung seiner Lebensbedingungen. Die φύσις stellt die organisierende und beseelende Grundkraft des λόγος dar. Der Mensch birgt diese Grundkraft in ihrer ganzen Stärke d. h. nicht der zeitliche Mensch, der sie nur in relativ vollkommenem Maße besitzt, sondern der himmlische Mensch. Die Allgemeinheit und Intensität der φύσις der φυτά ist nicht groß und stark genug, um andere als bloß pflanzliche Organe und pflanzliche Lebenskräfte hervorzubringen. Der φύσις des Menschen aber eignet eine solche Allgemeinheit und Intensität, daß sie nicht nur pflanzliche, sondern auch tierische *(αἴσθησεις)* und spezifisch menschliche *(διανοήσεις)* Organe und Seelenkräfte hervorzubringen vermag.

φύσις = die erste organische Gestaltung u. Beseelung

Von der bloßen einzelnen φύσις schreitet also der Mensch kraft seiner φύσις, die den Keim zu etwas Höherem in sich

αἴσθησις (τὸ αἰσθητικόν, ἡ ψυχικὴ κ. αἰσθητικὴ δύναμις)

schließt, zur höheren Stufe der *αἴσθησις* weiter nach dem wirkenden Vorbild der Idee der *αἴσθησις* oder der göttlichen *αἴσθησις* I, 47. 48. Auf dieser Stufe hat der menschliche *λόγος* die Stufe des tierischen Lebens erreicht. Wie nun die *φύσις* des Menschen die Einheit aller außer ihm liegenden *φύσεις* darstellt, so ist die *αἴσθησις* des Menschen dementsprechend die Einheit und Zusammenfassung aller außer dem höchsten Menschen liegenden *αἴσθησις*. Also nur der höchste Mensch hat die allgemeinste und höchste *αἴσθησις*, die auch die *αἴσθησις* des zeitlichen Menschen in sich befaßt; die *αἴσθησις* des zeitlichen Menschen vermag sich nur bis zur *διάνοια* fortzuentwickeln, ist also noch nicht höchst allgemein. Die *αἴσθησις* des himmlischen Menschen aber ist fähig des *νοῦς καθαρώτατος*. Die Organisation, die auf der Stufe der bloßen *φύσις* noch primitiv und unbestimmt ist, wird auf der Stufe der *αἴσθησις* klarer, bestimmter und reicher. Das Leben wird energischer und voller, die Erkenntnis und Seele schärfer, durchdringender und klarer. Die innerlich begreifende, frei schaffende, disponierende und ordnende Kraft tritt in ein Stadium, das die Aktivität des *λόγος*, seine eigentümliche Fähigkeit sich aus sich selbst zu bewegen [1], zum erstenmal deutlich erkennen läßt. Das eigentlich Seelische, das Vermögen zur Eigenwirksamkeit und Selbsttätigkeit tritt unverkennbar hervor. So beginnt mit dieser Entwicklungsstufe die eigentliche *ψυχή* [2]. Die *ψυχή* bezeichnet bereits das allgemeine Wesen des *νοῦς* und *λόγος* und die Gesamteigentümlichkeit desselben. Diese Gesamteigentümlichkeit findet sich schon in der *αἴσθησις*, wenn sie auch erst mit der *διάνοια* durchbricht und sich zu konzentrieren beginnt. Ist nun schon *ἕξις* und *φύσις* eine Kraft des *νοῦς*, so ist dies

---

[1] „*τὸ αὐτοκίνητον*".

[2] *ἡ αἰσθητικὴ ψυχή*: concup. 10 (II. 356). Die Substanz, an die die *ψυχή* gebunden ist, an welche sich die Entwicklung der *ψυχή* anschließt, ist *τὸ αἷμα*: „*ψυχὴ πάσης σαρκὸς αἷμά ἐστιν*" zu gen. 9. 4.

sicherlich auch die *αἴσθησις*. In der Tat nennt Philo die *αἴσθησις* ein solches Vermögen des *νοῦς*, das dem Menschen zuerst als potentielles Sein, als Seelenpotenz gegeben war und später erst zu vollendeter Auswirkung kam[1]. Wer den *νοῦς* tötet, tötet auch die *αἴσθησις*[2]. Der *νοῦς ἡγεμονικός* setzt unbedingt den *νοῦς* der *αἴσθησις* voraus, mit dem der *νοῦς ἡγεμονικός* die Wesenseigentümlichkeit bereits gemeinsam hat, den er aber durch die höhere Form dieser Wesenseigentümlichkeit überragt. Der *νοῦς* ist auch in den *αἰσθήσεις* wirksam und als solcher ein Teil des allgemeinen *νοῦς*.

So sehr jedoch das Leben der *αἴσθησις* das Leben der *φύσις* übertrifft, so steht die logische Kraft der *αἴσθησις* doch noch auf einer verhältnismäßig niedrigen Stufe. Die Eigenbewegung, das wesentliche Merkmal des *λόγος*, ist erst objektiv in die Entwicklung eingetreten. Das Leben hat wohl begonnen, aus seiner Gebundenheit an die *γῆ* sich zu lösen, der *λόγος* tritt der *φύσις* objektiv und erkennend (durch die Sinne) gegenüber. Die in der *αἴσθησις* waltende Kraft hat eine gewisse Unabhängigkeit von dem Stoffe erlangt. Es hat sich eine Seele gebildet. Die logische Kraft tritt frei heraus und erhebt sich aus eignem Vermögen über die *φύσις* und *ἕξις*. Der *λόγος* erhebt sich zum erstenmal über sich selbst und über seine an die *γῆ* gebundene Existenzformen und Grundlagen. Durch die Sinnesorgane ist der *λόγος* zur ersten Stufe der Freiheit geführt. Aber es fehlt der Seele noch die Vernunft. Der *λόγος* ist sich seiner ersten Erhebung noch nicht bewußt. Der *λόγος* hat die Natur begriffen, aber die Erkenntnis und der Begriff der Natur ist noch unvernünftig und unbewußt. Der Naturbegriff ist noch kein geistiger, kein bewußter Begriff. Die *ψυχή* hat sich noch nicht selbst begriffen und erfaßt. Der

---

[1] I, 73. quaest. in gen. I. § 25.

[2] quod. det. pot. ins. 46 (I, 223).

Erkenntnis fehlt noch die Einheit des Bewußtseins. Die ψυχή, d. h. die objektive Erkenntnis ist da, aber noch nicht die ψυχή der ψυχή d. h. die subjektive Erkenntnis, die Erkenntnis der Erkenntnis oder die Freiheit der Freiheit oder das Wesen des Wesens. Die Gedanken und Vorstellungen, durch welche sich das sinnliche Wesen tatsächlich schon über den Stoff erhebt, indem durch die *αἴσθησις* bereits freie eigene, selbständige Bilder der Dinge in der ψυχή entstehen, sind noch an sich selbst gebunden. Der *λόγος* reagiert selbsttätig auf die Eindrücke und Einwirkungen der Außenwelt, indem er empfindet, wahrnimmt und vorstellt. Die Bilder des *λόγος* haben bereits in einer gewissen Bestimmtheit und Klarheit sich von den Objekten gesondert. Aber diese Bestimmtheit ist noch eine schwankende; sie ist unmittelbar, aber noch nicht durch die wahrhaft bestimmende Kraft der Vernunft bestimmt. Sie ist noch instinktiv-mechanisch, aber noch nicht frei und völlig gewußt und gewollt. Die Wirkungen des Ich machen sich geltend, aber noch nicht das spezifische, freie Ich selbst, welches nicht gewirkt ist, sondern nur wirkt. Die wahre Freiheit vom Stoffe besteht erst in der Vernunft, die nie und in keinem Punkte mehr an einem Ding ist, sondern stets über dem Ding und darum auch über sich selbst. So ist also die *αἴσθησις* noch an den Dingen und an ihr selbst: d. h. noch unvernünftig. Daher heißt die ψυχή der *αἴσθησις ψυχὴ ἄλόγος (φύσις ἀλόγος)*[1]. Der sinnliche Teil der Seele wird *τὸ ἄλογον τῆς ψυχῆς μέρος* genannt. Diese Seele ist also die niedrige Seele. Der *νοῦς* auf dieser Stufe ist *γήινος*[2]. Der Mensch dieser Stufe ist der *ἄνθρωπος αἰσθητός*[3]. Die *ψυχὴ ἄλογος* umfaßt *τὰς τοῦ ἀλόγου δυνάμεις*,

---

[1] de migr. A. 39 (I, 472).

[2] de conf. lingu. 35 (I, 432). *νοῦς γήινος, γεώδης κ. φθαρτός*: leg. all. I, 12 (I, 49). De plant. 5 (I, 332).

[3] de op. m. 46 (I, 32).

die sieben sinnlichen Vermögen[1]. Die Substanz der in den sieben Vermögen sich äußernden Lebens- und Seelenkraft ist das Blut oder die Luft, die sich im Blute mischt[2].

λόγος προφορικός das Bindeglied zwischen ψυχὴ αἰσθήσεως und ψυχὴ νοερά

Es ist nun von Bedeutung und Interesse, daß Philo der *αἴσθησις* des Menschen, den sieben sinnlichen Vermögen, auch neben der Zeugungskraft den *λόγος προφορικός* (symbolisiert durch Aaron de migr. A. 14 [I. 448]) zurechnet. Dieses Vermögen fehlt der *αἴσθησις* der Tiere. Philo will also damit, daß er in die menschliche *αἴσθησις* den *λόγος προφορικός* einschließt, sagen, daß der menschlichen *αἴσθησις* ein über die tierische *αἴσθησις* noch hinausgehender besonderer Wert, eine besondere Kraft, ein besonderes Vermögen zukomme, durch die sie zu etwas Weiterem und Höherem veranlagt, befähigt und bestimmt sei. Wie die menschliche *φύσις* hinsichtlich ihres Grundes und Zieles alle außermenschliche *φύσις* übertrifft, so birgt auch seine *αἴσθησις* vermöge ihrer aus einer einheitlichen und allgemeinen Grundlage (*ἕξις* und *φύσις*) hervorgehenden Universalität den Keim zu etwas wahrhaft Neuem und Höherem in sich. Dieser Keim beruht eben in dem *λόγος προφορικός*, der nicht eigentlich zur *αἴσθησις* im engen und begrenzten Sinn der tierischen *αἴσθησις* gehört, aber vom allgemeinen Grund der menschlichen *αἴσθησις* aus über die *αἴσθησις* hinaus weist. Der *λόγος προφορικός* nimmt also insofern eine bedeutsame Stellung in der Entwicklungslinie des *νοῦς ἀνθρώπινος* ein, als er das Neue, das mit der *ψυχὴ αἰσθητική (ἄλογος)* in die Erscheinung getreten ist, d. h. das Seelische zu dem spezifisch Seelischen d. h. zum Vernünftigen, zur *ψυχὴ λογική*, zur *ψυχὴ ψυχῆς*[3] weiter entwickelt. Aus der *ψυχὴ αἰσθήσεως*, die zugleich den Abschluß eines Alten (sofern sie noch gebunden und noch

[1] de Abr. 5 (II, 5). quod det. pot. ins. 46 (I, 223).
[2] quaest. in gen. II, 559. I, 641. II, 432.
[3] oder *αἴσθησις αἰσθήσεως*.

einem andern angehörig ist) und den Anfang eines Neuen (sofern sie *ψυχή* und damit erstmalig etwas sich selbst Angehöriges und Eigenes ist) bildet, wird durch den *λόγος προφορικός* das noch mit dem Alten vermischte Neue aus seiner Vermischung herausgelöst und zu einer selbständigen, eigenen und unabhängigen Existenz allmählich übergeführt. So wird der vernünftige Mensch, die *ψυχή νοερά*, d. h. die wahre Erkenntnis und Selbsterkenntnis frei, während der *νοῦς* des Tieres, da ihm der *λόγος προφορικός* fehlt, diesen Schritt von der *ψυχή ἄλογος* zur *ψυχή λογική* nicht zu tun vermag. Der tierischen *ψυχή* fehlt das Vermögen, die Schwelle des Bewußtseins zu überschreiten und aus der Schwebe zwischen Vernünftigem und Unvernünftigem herauszugelangen. Der *λόγος προφορικός* stellt also diejenige Kraft und diejenige Fähigkeit des *νοῦς ἀνθρώπινος* dar, welche den *νοῦς* aus der bisherigen unvernünftigen in die vernünftige Form überleitet, welche den niedrigen Menschen auf grund der *ψυχή αἰσθήσεως* weiterbildet zum höheren Menschen des Selbstbewußtseins. Er vermittelt die erste niedrige Erkenntnis mit der höheren Erkenntnis. Er bringt die Erkenntnis dahin, daß sie zu sich selbst kommt. Durch seine Vermittlung erfaßt und findet die *ψυχή* sich selbst. Als solche Übergangsstufe gibt er den Anstoß zu der zweiten den Menschen vollendenden Entwicklung, der Entwicklung der vernünftigen Erkenntnis. Aus der fortbildungsfähigen menschlichen *αἴσθησις* sich erhebend veranlaßt er den *λόγος ἐνδιάθετος*, die erste Stufe jener vernünftigen Entwicklung, auf deren Linie sich der menschliche *νοῦς* seiner Vollendung entgegenbewegt. Darum rechnet Philo den *λόγος προφορικός* sowohl der *αἴσθησις* zu[1], wie dem eigentlichen *νοῦς*. Im Anschluß an gen. XV 10 wird quaest. in gen. III § 5 das verbum prolativum

[1] I 28. 45. 223. 304. quaest. in gen. I § 28, II § 12 (*τὸ φωνητήριον*).

neben der mens als Teil der mens rationalis bezeichnet. I 209 heißt der *νοῦς* stimmbegabt. I 71 ist die Sprache eine vernünftige Kraft des Geistes. I 199, 215 quaest. in gen. II § 44 heißt das Wort Bruder der Vernunft. Als Bestandteil der *ψυχή ἄλογος* würde der *λόγος προφορικός* wohl den Laut, die unartikulierte Sprache (wie sie sich beim Tier findet), als Bestandteil der *ψυχή λογική* würde er die artikulierte Sprache des Menschen darstellen.

Der *λόγος προφορικός* schlägt also die Brücke von der unvernünftigen Seele *(αἴσθησις)* zur vernünftigen Seele, indem er zum *λόγος ἐνδιάθετος* überleitet. So sehr Philo unter platonischem Einfluß geneigt war, *αἴσθησις* und *νοῦς* in Gegensatz zu stellen, so ward er anderseits durch den stoischen Gedanken der Entwicklung bestimmt, *αἴσθησις* und *νοῦς* nicht als schroffe Gegensätze, sondern als zusammenhängende Unterschiede mit gemeinsam Grund und Zweck zu fassen. Die *αἴσθησις* ist nicht unüberbrückbar von dem *νοῦς* getrennt, sondern nur als erste Form der *ψυχή*, mit der die *ψυχή* in die Erscheinung tritt, der höheren und dem Wesen entsprechenden Form der *ψυχή*, nämlich dem eigentlichen und vernünftigen *νοῦς* untergeordnet und durch den *λόγος προφορικός* mit ihm verbunden. Angelegentlich betont Philo immer wieder, daß *νοῦς* und *αἴσθησις* auf einander angewiesen sind, daß der Mensch auch der *αἴσθησις* für sein irdisches Leben bedarf[1]. Die *αἴσθησις* ist eine notwendige Entwicklungsstufe des *νοῦς*[2]. Sie bedarf einer *δύναμις*[3]. I 70 ist von der *αἰσθητική δύναμις* die Rede. Keine Kraft aber ohne *νοῦς*. So unterscheidet Philo auch mehrfach statt *αἴσθησις* und *νοῦς*, indem er den *λόγος* einschiebt, ein Dreifaches: nämlich *αἴσθησις, λόγος, νοῦς*, wobei mit dem *λόγος* nur der *λόγος προφορικός* gemeint

[1] de profug. 8 (I, 552 533). leg. all. III. 20. I, 99.
[2] de cherub. 18. I, 150.
[3] leg. all. II. 7 ff.

sein kann als Bindeglied zwischen sinnlicher Seele und vernünftig denkender Seele[1]. Unsere frühere Aussage, daß die Entwicklung des νοῦς im Menschen eine fortlaufende und zusammenhängende ist, wird dadurch bestätigt.

ψυχὴ νοερά (λόγος ἐνδιαθετός; τὸ λογικόν)

Mit dem durch den λόγος προφορικός vermittelten und bedingten Eintritt des νοῦς ins Gebiet der eigentlichen, der vernünftigen Erkenntnis wird der νοῦς γεώδης καὶ φθαρτός unter dem wirksamen Vorbild und Vorgang des analogen göttlichen λόγος[2] zur ψυχὴ νοερά κ. ζῶσα ὄντως erhoben. Auf den λόγος προφορικός folgt wie in Gott so auch im Menschen der λόγος ἐνδιάθετος, welcher die erste und grundlegende durch den λογισμός bis zur διάνοια, dem Höhepunkt des zeitlichen Menschen, hindurchgehende Entwicklung des wirklichen Bewußtseins darstellt[3]. Diese mit dem λογισμός einsetzende Entwicklung zur Einheit des Bewußtseins, die beim zeitlichen Menschen mit der διάνοια abschließt, geschieht durch die λογικὴ und die διανοητικὴ δύναμις. Die Bewußtseinskräfte, die innerhalb der αἴσθησις noch gebunden waren und durch den λόγος προφορικός sich innerlich gelöst und befreit haben, kommen nach dieser tatsächlichen Befreiung im weiteren Verlauf nach und nach zu sich selbst und beginnen sich in sich selbst zu einer eignen positiven Größe zu konstituieren und zu konzentrieren. Der Ausdruck für diese erste, wirkliche Selbstsetzung der Erkenntnis ist der λόγος ἐνδιάθετος. Für sich selbst unvollkommen endlich,

---

[1] congr. quaer. erud. gr. 438 E. (553). De victric. 840 C. (243). De somn. 569 B. (624). Leg. all. 68 C. (95).

[2] Gott haucht nach gen. 2, 7 der Seele eine Kraft wahrhaften Lebens ein: leg. alleg. I, 12 (I, 49). de plant. N. 5 (I, 332).

[3] Abr. 18 (II, 13) ist ὁ ἐνδιάθετος sc. λόγος identifiziert mit τὸν ἡγεμόνα νοῦν.

Der νοῦς der ψυχὴ νοερά, als der vollendetste Ausdruck und die vollendetste Form des νοῦς in uns, ist τὸ κυριώτατον τῶν ἐν ἡμῖν: Vit. Mos. III. 22 (II. 163); dieser νοῦς ist ἡ ἀσώματος τοῦ δε τοῖ σώματος ψυχή: quod det. p. ins. 44 (I. 221).

vorübergehend und bloß eine Durchgangsstufe ist er doch, wie alle vorhergehenden Stufen der logischen Entwicklung, allgemein und vollkommen nach seiner Grundlage und nach seinem Ziel. Diese Vollkommenheit des Grundes und des Zieles bezieht sich allerdings nur auf den *ἐπουράνιος νοῦς*, nicht auf den zeitlichen Menschen. Nur der *λόγος ἐνδιάθετός* des himmlischen Menschen ist aus allgemeinstem Grunde auf ein allgemeinstes Ziel gerichtet und trägt den Keim zur Vollkommenheit, zur höchsten Stufe der Vernunft in sich. Der *λόγος ἐνδιάθετος* des zeitlichen Menschen aber, der Abschluß des zeitlichen Menschen, bildet wohl den dem höchsten *λόγος* zunächst gelegenen *λόγος*, hat aber nicht die besondere Kraft in sich, sich bis zur höchsten Stufe weiterzuentwickeln. Die Grundlage des zeitlichen Menschen ist nicht allgemein genug, um ihn bis zur höchsten Vollkommenheit zu führen. Die logische Grundkraft des zeitlichen Menschen hat sich im *λόγος ἐνδιάθετος (διάνοια)*, eine Stufe unter dem Ziel der Vollkommenheit, erschöpft. Die Entwicklung des *λόγος* im zeitlichen Menschen ist eine endliche d. h. sie hört einmal auf und versagt, unfähig, sich weiter fortzusetzen. Die Allgemeinheit der *ἕξις, φύσις* und *αἴσθησις* des zeitlichen Menschen ist nicht die höchste; sie ist die höchste unter den sichtbaren, endlichen *λόγοι;* aber sie wird überragt von dem Allgemeinsten, dem himmlischen *λόγος*, dessen Entwicklung ohne Ende fortschreitet und der sich im Unbegrenzten vollendet, da die Vollkommenheit seiner Grundlage eine unendliche ist. Die *διάνοια* oder der *λόγος ἐνδιάθετος* des zeitlichen Menschen unterscheidet ihn also sowohl von dem himmlischen Menschen wie von den unter ihm liegenden Geschöpfen. Das Spezifisch-Menschliche ist im zeitlichen Menschen nur anfänglich, nicht vollendet vorhanden. Die Tendenz zum Bewußtsein und zur Einheit des Bewußtseins ist in ihm noch nicht so unendlich stark, daß sie sich nicht nur zu erhalten, sondern auch mit wachsender Energie durchzusetzen und unendlich zu verstärken

vermag. Die Bewußtseinsbildung des sichtbaren Menschen bricht vielmehr ab. Es wird nur eine gewisse Einheit erzielt, die nicht mehr fähig ist, über sich hinaus zu gehen und fortzuschreiten. Der *νοῦς* des zeitlichen Menschen ist daher ein beschränkter[1]. Er kann sich nicht einmal selbst, geschweige denn Gott wahrhaft erkennen. Das Bewußtsein des sichtbaren Menschen erlischt. Seine Bewußtseinskraft ist nicht intensiv genug, um sich in die Unendlichkeit zu erheben.

Verhältnis des *λόγος ἐνδιάθετος* zum *λόγος προφορ.*

Das Verhältnis des *λόγος ἐνδιάθετος* zum *λόγος προφορικός* wurde schon berührt. Der *λόγος ἐνδιάθετος* ist die Innerlichkeit des Neuen, das im *λόγος προφορικός* äußerlich erscheint. Der *λόγος προφορικός* ist die vorbereitende, negative und der *λόγος ἐνδιάθετος* die aktuelle, positive Verwirklichung des Bewußtseins. Der *λόγος ἐνδιάθετος* ist das Zusichselberkommen des *λόγος προφορικός*. Der *λόγος προφορικός* stellt die äußere, vorläufige Tatsächlichkeit des frei gewordenen und frei werdenden Bewußtseins, der *λόγος ἐνδιάθετος* die innere vom Ich angeeignete Tatsächlichkeit des frei gewordenen Bewußtseins dar. Als die höhere Wirklichkeit des *λόγος προφορικός* wird der *λόγος ἐνδιάθετος* oder das vernünftige Denken die *πηγή* des *λόγος προφορικός*, der Sprachkraft und des hörbaren Wortes genannt[2]. Der *λόγος* setzt den *λόγος προφορικός* oder die Vernunft-Empfänglichkeit zum Zwecke des *λόγος ἐνδιάθετος*, der eigentlichen Vernunfttätigkeit.

δυναμις λογική und *δύναμις διανοητική*

Betrachten wir nun den *λόγος ἐνδιάθετος* oder das vernünftige Denken des zeitlichen Menschen für sich. Philo zerlegt den *λόγος ενδιάθετος* in eine doppelte Kraft, in die *δύναμις λογική* und die *δύναμις διανοητική*. Die *δύναμις λογική* dem *λόγος προφορικός* zuzurechnen oder gleichzustellen, geht nicht an, da die adjektivische Bezeichnung „*λογικός*“ von Philo immer auf das Denken und die Denkkraft bezogen

[1] leg. all. I, 29. 30 (I, 61) ff.

[2] Vit. Mos. III. II, 154.

wird, während der *λόγος προφορικός* die Sprache und das Sprachvermögen bedeutet. Die *δύναμις λογική* gehört also ebenso wie selbstverständlich die *δύναμις διανοητική* dem *λόγος ἐνδιάθετος*.

Es erhebt sich nun die Frage nach dem Wesen und dem Unterschied der beiden Kräfte oder nach ihrer Stellung und ihrem Verhältnis innerhalb des *λόγος ἐνδιάθετος*. Daß sie nicht identisch, sondern etwas Verschiedenes sind, steht fest, da sie Philo ausdrücklich unterscheidet. Es handelt sich nun um ihr gegenseitiges Verhältnis und um ihr Verhältnis zum *λόγος ἐνδιάθετος*, dem sie angehören und den sie konstituieren. Sind sie gleichzeitige und gleichgeordnete d. h. auf gleicher Stufe stehende Kräfte des *λόγος ἐνδιάθετος*, oder sind sie zeitlich und dem Range nach verschieden? Da die ganze Anschauung Philos über die Bildung des Menschen von dem Gedanken der geradlinigen, fortlaufenden Entwicklung beherrscht ist, so daß nichts neben einem andern besteht, sondern eines aus dem andern sich ableitet, so wird es dieser Anschauung entsprechen, wenn man geneigt ist, auch die *δύναμις λογική* und *διανοητική* unter dem Gesichtspunkt der Entwicklung zu betrachten. Da die einzelnen Entwicklungsmomente, aus einem einheitlichen und allgemeinen Grunde hervorgegangen, selber Einheiten sind, bringen sie auch wieder nur Einheiten, nicht nebeneinander liegende Einzelheiten und Vielheiten hervor. Auch was zwischen den hervorragenden und markanten Entwicklungsstufen liegt, ist daher dieser Idee der geradlinigen, einheitlichen Entwicklung unterworfen. Die *δύναμις λογική* und *δύναμις διανοητική* stehen hienach im allgemeinen Verhältnis des Nach-, nicht des Nebeneinander. Diese auf den allgemeinen Charakter der Anthropologie sich stützende Annahme von dem allgemeinen Verhältnis jener beiden Kräfte wird bestätigt, wenn wir ihr Wesen, ihren Inhalt und ihre Bedeutung betrachten. Wenn es feststeht, daß die beiden Kräfte unter dem Gesetz der Entwicklung

Ihr Verhältnis

stehen, so wird sich daraus nach Feststellung ihres Inhalts ergeben, welche zuerst kommt, d. h. welche der andern zeitlich vorangeht.

Wesen der δύναμις λογική und δ. διανοητική

Wenn Philo von der Vernunft und vernünftigen Betätigung des zeitlichen Menschen redet, so tut er das in den verschiedensten und mannigfaltigsten Ausdrücken. Er redet von *λογίζεσθαι, λογισμοί, συλλογισμός, λογισμός*, ferner von *διανοεῖσθαι, νοεῖν, νοήματα, νοήσεις, διανοήματα, διανοήσεις, ἐννοήματα, διάνοια* ꝛc. Sehen wir diese Ausdrücke an, so finden wir, daß die einen sprachlich mit der Grundbezeichnung *λόγος*, die andern mit dem Grundwort *νοῦς* zusammenhängen. Es liegt nun nahe, die Bezeichnungen, die sich um den *λόγος* gruppieren und an ihn anschließen, mit der *δύναμις λογική*, die andern, die sich an *νοῦς* anschließen, mit der *δύναμις διανοητική* in Zusammenhang zu bringen. Während unter den an den *λόγος* sich anlehnenden Benennungen der *λογισμός* den Einheits- und Singularbegriff darstellt, ist unter den an den *νοῦς* anknüpfenden Benennungen die *διάνοια* die einheitliche und singuläre Bezeichnung.

λογισμός der Inhalt der δύναμις λογική

διάνοια der Inhalt der δύναμις διανοητική

Da Philo mit *λόγος*, sofern er in seiner spezifischen und ausgeprägten Bedeutung gebraucht wird, nicht nur die Vernunft, sondern auch die Sprache bezeichnet, so wird er da, wo ihm darum zu tun ist, zwischen Vernunft und Sprache zu unterscheiden, eine besondere unterscheidende Bezeichnung für die Vernunft aufstellen müssen. Der *λόγος* der Vernunft nun in Unterscheidung von dem *λόγος* der Sprache ist der *λόγος ἐνδιάθετος*, der sich darstellt und ausprägt durch die *δύναμις λογική* 1. im *λογισμός* und den *λογισμοί* 2. durch die *δύναμις διανοητική* in der *διάνοια* und den *διανοήσεις*. Die *δύναμις λογική* als eine Teilkraft des vom *λόγος προφορικός* unterschiedenen *λόγος* der Vernunft ist also durch den *λογισμός* charakterisiert. Der *λογισμός* stellt eine besondere Form und Stufe des vernünftigen *λόγος* innerhalb des vom

λόγος προφορικός unterschiedenen λόγος ἐνδιάθετος dar. Er bedeutet die auf den λόγος προφορικός folgende erste vernünftige Betätigung des νοῦς. Die δύναμις διανοητική als die andere Teilkraft des vom λόγος προφορικός unterschiedenen λόγος ἐνδιάθετος ist durch die διάνοια charakterisiert. Man wird umsomehr berechtigt sein, die δύναμις λογική als die Kraft des λογισμός der δύναμις διανοητική als der Kraft der διάνοια unterzuordnen, wenn man berücksichtigt, was Philo unter λογισμός und unter διάνοια versteht und wie er sie unterscheidet. Unter λογισμός versteht Philo den Begriff und den Schluß[1]. Hievon unterscheidet er die einzelnen inneren Erwägungen *(τὰ κατὰ μέρος ἐνθυμήματα)*, die ἐννοήματα, διανοήσεις und ἐννοήσεις als das Höhere und Allgemeinere, das dem Schluß innerlich zugrunde liegt und aus dem der Schluß gezogen wird (nach Num. 21, 28). Der λογισμός ist das äußerlich und einzeln Bestimmtere im Verhältnis zu dem innerlich und allgemeiner Bestimmteren des einfachen Gedankens, der διάνοια. Die διάνοια ist der reinen, einfachen und unmittelbaren Erkenntnis, dem reinen freien Denken, der innerlichen Allgemeinheit näher, ist wahrer und vollkommener λόγος als das mittelbare, äußerlichere, durch den Schluß vollzogene Denken des λογισμός. Ist nun die δύναμις λογική das Begriffs- und Schlußvermögen oder die im λογισμός sich äußernde Kraft des λόγος, ist ferner die δύναμις διανοητική das einfachere, unmittelbarere und wirklich allgemeinere Denkvermögen oder die in der διάνοια, dem mehr unmittelbaren Bewußtsein sich äußernde Kraft des λόγος, so ist die δύναμις διανοητική als das Logischere, welches mehr Allgemeinheit des Wirklichen und des wirkenden Zweckes ist, der δύναμις λογική als dem weniger Logischen, welches mehr Allgemeinheit des Möglichen und des empfänglichen

---

[1] ἐν λογισμῷ σαφίζεται leg. all. III, 82. I, 133.

Grundes ist, überzuordnen. Zeitlich betrachtet, folgt die *δύναμις διανοητική* als die höhere Entwicklung der *δύναμις λογική* nach. An logischer Kraft steht sie über derselben und hat sie den Vorrang. Die *δύναμις λογική* d. h. der *λογισμός* (Begriff, Schluß) schließt sich als die erste Stufe des artikulierten geistigen Worts dem *λόγος προφορικός* als dem artikulierten sinnlichen und hörbaren Wort an und leitet über zu der zweiten und höheren Stufe des inneren Wortes, zur *διάνοια* und ihren *διανοήσεις* d. h. zum einfachen, unmittelbaren Denken. Wie der *λογισμός* d. h. die Einheit der *λογισμοί* oder der Begriff schlechthin die höhere Wahrheit und Wirklichkeit des gesprochenen Wortes (des *λόγος προφορικός*) ist, so ist die *διάνοια* d. h. die Einheit der *διανοήσεις*, der durch die *δύναμις διανοητική* gewirkten intuitiven Gedanken, die höhere Einheit und Wirklichkeit des *λογισμός*, des begrifflichen Denkens. *Λογισμός* und *διάνοια* verhalten sich wie mittelbarer Begriff (Schluß) und unmittelbarer Begriff. Die Erkenntnis des *λογισμός* ist eine zusammengesetzte und komplizierte, die Erkenntnis der *διάνοια* eine einfache und eigene. Der *λογισμός* ist noch nicht so in sich, wie die *διάνοια*; jener ist mehr extensiver und objektiver, diese mehr intensiver und subjektiver; jener mehr gewirkt und zerlegt, diese mehr wirkend und zerlegend. Die denkende, urteilende[1] und unterscheidende[2] Kraft der *δύναμις διανοητική* oder die *διάνοια* ist die höchste Kraft, der höchste *λόγος* des sichtbaren Menschen. Sie prägt das Charakteristische und Unterscheidende am sichtbaren Menschen am besten aus. Sie ist ungewordener d. h. seiender, tiefdringender, ursprünglicher, natürlicher, schöpferischer als der mehr gewordene und werdende *λογισμός*. Sie enthält die bewegenden, wirkenden, fruchtbaren Gedanken

Die *διάνοια* der höchste *λόγος* des sichtbaren Menschen

[1] *τὸ δικαστήριον τῆς ψυχῆς*: de migr. A. 39 (I, 471).

[2] *διακρίσεως κ. τομῆς πραγμάτων σύμβολον*: de somn. II, 5 (I, 664).

(ἐννοήματα). Ihre auf Natur und Geist des Menschen gerichtete Erkenntniskraft überragt an logischer Energie, Tiefe und Klarheit alle vorhergehenden Erkenntnisstufen. Alle unter ihr liegenden Erkenntnisse des zeitlichen Menschen verklärt, vertieft und vereinigt sie zu höherer Wahrheit und Einheit. Sie ist die höchste Entwicklung des sichtbaren Menschen im Unterschied vom himmlischen Menschen. Sie stellt den höchsten Grad der Vernunft d. h. des reinen Erkennens dar, zu der sich der sichtbare Mensch erheben kann. Will daher Philo das Höchste am zeitlichen Menschen bezeichnen, so führt er die *διάνοια* an. Die vollendete Erkenntnis, die ihre Vollkommenheit in der Unendlichkeit erwirbt, ist aber mit der *διάνοια* noch nicht erreicht. Die Vollendung gewinnt der *λόγος* erst im himmlischen Menschen, der als eigener selbständiger Mensch über dem sichtbaren Menschen steht. Der himmlische Mensch verkörpert die über die *διάνοια* d. h. den zeitlichen Menschen noch hinausgehende höchste und unbegrenzte Stufe der logischen Entwicklung. Wo der zeitliche Mensch aufhört, fängt der himmlische Mensch an, der unendlich und unsterblich ist und alle unter ihm liegenden logischen Verkörperungen von der Pflanze bis zum sichtbaren Menschen, welche sämtlich flüchtig und vergänglich sind, überlebt und überdauert. Sein *λόγος* nährt und stärkt sich infolge seiner vollkommenen Anlage und Bestimmung in unendlichem Prozesse an sich selbst. In diesem *νοῦς τέλειος* und *καθαρώτατος* oder Idealmenschen erhebt sich der menschliche *λόγος* zu seinem Urbilde, dem Ur-*λόγος*, mit dem er eine Einheit wird. Der *νοῦς* und *λόγος* des himmlischen Menschen ist der *νοῦς* und *λόγος* *κατ' ἐξοχήν*. Er schreitet in der Bewußtseinsbildung und in der inneren Einheit unaufhörlich fort. Seine Herrschaft hat kein Ende. In unerschöpflicher Kraft wirkt er, wie ein unversieglicher Quell, immer weiter. Er ist in Wirklichkeit der Kern und die Zentrale der geistigen Kräfte des

bb) Der himmlische Mensch (*νοῦς ἐπουράνιος*) oder das unendliche u. vollendete Bewußtsein

Menschen, der *νοῦς ἡγεμονικός* oder das *ἡγεμονικόν*[1], das angeschlossen ist an den absoluten *λόγος* und aus ihm heraus sich stetig zentralisiert und vollendend vertieft. Er ist der Haufen, in dem alle Schätze der Begriffe aufgespeichert liegen (nach exod. 1. 11 Heliopolis), die Sonne, welche die wirkliche Auffassung der Dinge möglich macht[2]. Er heißt Urmensch: *ἄνθρωπος γενικός*[3] oder *ἄνθρωπος οὐράνιος*[4]. Es ist der *ποιηθεὶς νοῦς*[5] im Unterschied vom *πεπλασμένος νοῦς* des sichtbaren Menschen. Von ihm gilt ein *τετυπῶσθαι*, kein *πεπλάσθαι, κατ' εἰκόνα θεοῦ*[6], *καθ' ὁμοίωσιν*[7]. Er ist also durch seine unendliche Vollkommenheit ganz dem vorbildlichen *λόγος θεῖος*, dem höchsten und vollendetsten göttlichen *λόγος* gemäß, dessen unmittelbares, immaterielles Abbild, so daß sich göttlicher und menschlicher *λόγος* im Herzen berühren. Der *λόγος θεῖος* strömt durch sich selbst, nicht mehr durch *πνόη*, in den menschlichen *λόγος* ein, nicht mehr durch eine äußere Kraft, sondern durch sich selbst sich vermittelnd. Wie der *λόγος θεῖος τέλειος* unendlich rein ist (d. h. wirklich immateriell), so auch der *λόγος τέλειος* des himmlischen Menschen. Er ist in der wirklichen Durchdringung und Verklärung der Materie begriffen[8]. Die Seelen, die im *ἄνθρωπος γενικός* vereinigt sind, sind *ἄσαρκοι κ. ἀσώματοι*[9], alles irdischen Wesens bar[10].

---

[1] quod det. p. ins. 46 (I, 223). de victr. 840 E. (243).

[2] de post. Cain. 16 (I, 236). de somn. I, 14 (I, 632).

[3] leg. all. II, 4: *γενικός* infolge seiner wirklichen Einheit mit dem *γενικὸς λόγος θεῖος*.

[4] leg. all. I, 68.

[5] leg. all. 28 (I, 61).

[6] zu genes. I, 26 leg. all. I, 12 (I, 49).

[7] in genes. I, 20 de op. m. 23 (I, 16).

[8] Wegen dieser Gleichheit wird auch der göttliche *λόγος* als Urmensch genommen.

[9] de gig. 7 (I, 266).

[10] leg. all. I, 12 (I, 49).

Der *νοῦς* der vollkommenen Seele ist ein *νοῦς καθαρώτατος*, ein *νοῦς ἀυλώτερος*[1], kurz ein *νοῦς τέλειος*[2]. Dieser *κατ' εἰκόνα θεοῦ* geschaffene himmlische Mensch steht durch das *πνεῦμα θεῖον* in so unmittelbarer, innerer Beziehung zum *λόγος θεῖος*, seinem Vorbild, und hat ein so vollkommenes alles begreifendes und befassendes Wesen, daß er mit seinem Vorbild den *λόγος θεῖος* geradezu identifiziert, daß er selbst *λόγος θεῖος* genannt und mit ihm vertauscht wird. In de conf. lingu. 28 (I, 427) heißt der *λόγος θεῖος ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος*. Dieser *τέλειος* und *καθαρώτατος λόγος* ist der eigentliche Mensch, das tiefere Wesen auch des sichtbaren Menschen. Er begreift gleichsam Gott und Mensch in sich wie in Einem *λόγος*, in Einer Substanz. Er ist die Vollendung des relativen *λόγος*, welcher in seiner Vollendung die unendliche Einheit von Gott und Mensch darstellt. Zu diesem höchsten *νοῦς* kann sich der zeitliche Mensch nicht durch seine eigene Anlage, die bloß bis zur *διάνοια* emporreicht, sondern nur durch seine unter seiner eigenen Anlage liegende, dem himmlischen Menschen angehörige, grundwesentliche Anlage, die, wie allen logischen Verkörperungen so auch ihm objektiv zu Grunde liegt, erheben. Aus eigner Kraft kommt der sichtbare Mensch nicht über sich und die *διάνοια* hinaus, so wenig eine andere Kreatur sich zu übergreifen vermag. Der vollendete *λόγος* ist eigen[3] nur dem himmlischen Menschen. Nur auf grund des allgemeinsten *λόγος* kann sich der *νοῦς* zum *ἄνθρωπος γενικός* und zum *λόγος τέλειος* erheben. Nicht in eigner, sondern nur in höherer und höchster Kraft also ist der Mensch der Vollkommenheit fähig. Nur der vollkommene *λόγος* selbst kann sich zu sich selbst und dadurch zur Gemeinschaft und Einheit mit dem göttlichen *λόγος* oder Gott

---

[1] leg. all. I, 2. 28 (I, 61).

[2] leg. all. I, 30 (I, 62).

[3] subjektiv eigen.

erheben. Der *λόγος τέλειος* wirkt sich noch nicht im sichtbaren Menschen, sondern erst im himmlischen Menschen aus. Der zeitliche Mensch kann also für sich nichts weiter als zeitlicher Mensch sein; der himmlische Mensch über ihm ist es nur durch die Kraft des vollkommenen himmlischen *νοῦς*, die ihm subjektiv eigen ist. Dieser himmlische *νοῦς*, in dem sich das logische Prinzip voll auswirkt und wirklich zum Ausdruck bringt, ist und heißt daher *νοῦς* und *λόγος* schlechthin[1], während alle unvollendeten und endlichen unter dem *τέλειος λόγος* gelegenen Existenzen des *λόγος* nur *λόγος* und *νοῦς* in uneigentlichem Sinne sind. Diese endlichen und sichtbaren *λόγοι* sind nur so oder so, nur irgendwie bestimmter *λόγος*, aber nicht schlechtweg *λόγος*. Diese immer besondere und begrenzte Bestimmtheit des endlichen *λόγος* kommt auch in den besonderen Bezeichnungen dieses *λόγος* zum Ausdruck, die immer das Besondere, Eigenartige und Unterscheidende der jeweiligen Entwicklungsstufe des *λόγος* benennen. *Λόγος* und *νοῦς* geht durch alle endlichen Entwicklungsstufen hindurch, aber jede dieser Stufen ist vorübergehend, ist nur annähernd, d. h. nach einer bestimmten Seite und in irgend einer Hinsicht *λόγος* und *νοῦς*, aber nicht *λόγος* und *νοῦς* selbst. So gebraucht Philo teils selbständige Bezeichnungen, besonders bei den niedrigen Stufen *(ἕξις, φύσις, αἴσθησις)* teils an den *λόγος* und *νοῦς* anklingende, oder statt der Substantiva *λόγος* und *νοῦς* die Adjektiva *λογικός* und *νοερός* setzende oder geeignete Epitheta dem *λόγος* und *νοῦς* beifügende Bezeichnungen, besonders bei den höheren Stufen *(λόγος προφορικός, λόγος ἐνδιάθετος, λογισμός, διάνοια, ἔννοια, ἐννοήματα, δύναμις λογική, δύναμις διανοητική, ψυχὴ*

Der himmlische *νοῦς* und *λόγος* ist *νοῦς* u. *λόγος* schlechthin

[1] Der wahre Mensch ist *νοῦς* schlechthin: quod det. pot. ins. 159 D. 195 M. De agr. 188 D. 301 M. De congr. qu. er. gr. 438 B. 533 M. De profug. 460, 556 M. Der *ἄνθρωπος θεοῦ* ist der *ὀρθὸς λόγος*. Siehe Keferstein S. 66.

νοερά 2c.). Alle diese Bezeichnungen sollen zum Ausdruck bringen, daß der sichtbare Mensch *λόγος* und *νοῦς* hat, höchstens *λογικός* und *νοερός*, aber nicht *λόγος* und *νοῦς* ist. *Λόγος* und *νοῦς* des sichtbaren Menschen ist dem sichtbaren Menschen noch Akzidenz, ist also noch akzidentieller *λόγος* und *νοῦς*, während der himmlische *λόγος* und *νοῦς* zentraler *λόγος* und *νοῦς* ist. Die Tatsache, daß Philo *λόγος* und *νοῦς* alternierend[1] gebraucht, beweist, daß er in dem *λόγος* das Wesen des *νοῦς* erblickt oder daß er sich den *νοῦς* durch den *λόγος* charakterisiert denkt. Der *νοῦς* oder der Geist in der Einheit mit sich selbst ist *λόγος*. Der *νοῦς* ist nicht mehr ein physischer Begriff d. h. das Immaterielle gegenüber dem Materiellen, sondern ein eignes, bewußt wirkendes, beherrschendes Prinzip, welches in dem Menschen sich verwirklicht und vollendet. Die Lehre von der Gottheit als dem *λόγος* ist daher wesentlich und hervorragend Lehre vom Menschen.

Hiemit wäre im wesentlichen das Bild des Menschen beschrieben, wie es sich Philo im Rahmen der Anschauung darstellt, in deren Mittelpunkt der *λόγος*, die Idee der Vernunft und des Begriffes oder der Erscheinung steht.

Verhalten des Menschen nach der Schöpfung

Mit dem *νοῦς ἐπουράνιος* denkt sich Philo, wie wir gesehen haben, die Entwicklung des Menschen abgeschlossen. Nachdem nun der zeitliche Mensch geschaffen, sein Wesen durch die Kraft des *λόγος τέλειος* hervorgebracht ist, tritt gleichsam eine Pause ein. In dieser Pause nach der Schöpfung verhält sich der Mensch untätig, neutral; seine Kräfte ruhen. Der *νοῦς* ist *γυμνός*[2], *ἄπρακτος*[3]. Aber der ge-

---

[1] oder schlechthin synonym: Mund. op. 27 C. 28 M. Leg. alleg. 42 C. (45). Qu. det. pot. 185 D. (223). De agr. 191 D. 304 M. II, 241, 412 steht für *νοῦς κ. λόγος* auch *νοῦς κ. λογισμός*. cfr. Gfrörer S. 170. Drummond I, 323.

[2] leg. all. II, 16 (I, 78).

[3] leg. all. I, 10 (I, 48).

schaffene Mensch kann nicht nur einmal werden, er kann durch die μνήμη[1] immer und immer d. h. von neuem werden; er kann nicht nur schaffen, sondern auch wiederschaffen und erhalten kraft der Fähigkeit und des Vermögens der μνήμη, die geistigen und sinnlichen Kräfte und Vorstellungen wieder hervorzubringen und sie festzuhalten[2]. So kommt dem Menschen kraft der μνήμη sein Wesen zur Besinnung. Der νοῦς tritt aus sich heraus (leg. all. I, 16). Die bei der Schöpfung zum erstenmal in Tätigkeit getretenen Kräfte fangen an, sich zum zweitenmal zu bewegen. Der ersten schöpferischen Bewegung des νοῦς folgt also nach dem Zwischenzustand der Neutralität die zweite nachschöpferische Bewegung gleichsam als die Wiederholung der ersten. Der νοῦς beginnt des ihm erstmalig Angewordenen sich zu besinnen. Was geschehen ist, geschieht nun genau nach der Reihenfolge von unten nach oben wieder und hört nicht mehr auf, zu geschehen. Der νοῦς hört nicht mehr auf, in ununterbrochenem Selbstbewegungsprozeß die erst- und vorschaffende Wirkung nachzuwirken. Die Urbildung setzt sich in einer fortdauernden, ewigen, immer neuen Selbstbildung und Selbsterhaltung des λόγος fort. Erst richten sich die αἰσθήσεις empor, sie wissen noch nichts vom νοῦς, von einer höheren Kraft über sich[3]. Sie unterwerfen sich nicht, sondern sie dünken und geberden sich herrisch und unabhängig und reißen den νοῦς an sich. Der νοῦς wird von ihnen ergriffen und gefangen. Dann geht dem sichtbaren Menschen der individuelle, der eigene νοῦς auf. Die διάνοια wird sich ihrer und ihrer

---

[1] leg. all. III, 30 (I, 106).

[2] Die reine, volle Kraft des Erinnerns hat allerdings erst der τέλειος νοῦς. In den individuellen νοῦς des zeitl. Menschen dringt auch Vergessen ein: congr. erud. gr. 8 (I, 525).

[3] Das Weib, die αἴσθησις, tritt dem Mann, dem νοῦς, entgegen; dieser wird von der ἡδονή, dem Verlangen zu ihr ergriffen: de op. m. 53 (I, 36). Der νοῦς ist in die Bande der αἴσθησις verstrickt: cg. all. 17 (I, 78).

Herrschaft über die *αἰσθήσεις* bewußt. Sie erhebt sich über die Sinnlichkeit und zügelt die *πάθη* und die Begierden. Der individuelle *νοῦς* glaubt sich eine Zeitlang oberster Herr und Meister und beansprucht das Regiment[1]. — Dann geht dem Menschen der höchste *νοῦς*, der himmlische und göttliche *λόγος* und *νοῦς* *(λόγος θεῖος)* auf. Dieser kommt nun über den individuellen *νοῦς*. Der eigne *νοῦς* d. h. der *νοῦς* des Adam sieht in Hinblick auf den *τέλειος λόγος* seine Unzulänglichkeit und Abhängigkeit ein und überläßt dem wahren *ἡγεμονικόν* des Menschen, dem höchsten und vollendeten *νοῦς* das Regiment[2], in welchen als in seine höchste Wirklichkeit und in sein Urbild einzugehen, des Adam oberste Aufgabe ist.

Schluß der Anthropologie

Blicken wir auf die Anthropologie zurück, so finden wir unsere frühere Behauptung bestätigt, daß diejenige Anschauung Philos vom Menschen, die uns ein ausführliches und positives Bild vom Wesen und der Entstehung des Menschen liefert, also die eigentliche Anthropologie sich auf die Voraussetzung eines positiven und freien Verhältnisses von Gott und Mensch, auf die Voraussetzung einer idealen Selbsterhebung und einer frei-frohgewollten Selbstbejahung des Menschen gründet. Verzichtet der Mensch auf den Willen zu Gott und auf den Willen zu sich selbst, so überläßt er sich resigniert und willenlos dem mechanischen blinden Zufall, dem äußerlichen, physischen Geschehn, der *εἱμαρμένη*. Aus dieser Stimmung, die alles sein und alles gehen läßt, kann sich aber keine Anthropologie entwickeln. Die materialistisch-mechanische Anschauung Philos, die in dem Menschen

IV. Der Mensch innerhalb der materialistisch mechanischen Weltanschauung

---

[1] Die in diesem Wahn Befangenen halten den individuellen *νοῦς* für das Maß aller Dinge (*ὁ δοκησίσοφος νοῦς*): quod det. pot. ins. 10 (I, 197). De somn. II, 29 (I, 684). Adam leitet von dem eignen *νοῦς* alles her: leg. all. III, 9 (I, 93); so auch die Moabiter: leg. all. III, 25 (I, 103).

[2] gen. 24, 62: leg. all. III, 14 (I, 95).

bloß ein seelenloses, unfreies und unselbständiges Glied eines großen, eisern gesetzmäßigen Naturzusammenhanges sieht, läßt für eine kausale und finale Untersuchung des menschlichen Wesens keinen Raum. Diese Anschauung weißt es grundsätzlich ab, tiefer über die Dinge nachzudenken und nach dem inneren Grund zu forschen. Sie hat kein spezielles, bestimmtes Interesse an den einzelnen Dingen, an den Individuen. Ihr Blick bleibt am Äußerlichen, Stofflichen haften; ihre Welt ist ein mechanisches Ganzes, eine sinn-, zweck- und grundlose Masse von Einzelerscheinungen. Sie bleibt also bei den Erscheinungen stehen, ohne sich zu bemühen, ihren Zusammenhang anders als bloß mechanisch zu begreifen, ohne in ihren inneren, eigentümlichen Bestand einzudringen. Sofern sie über die Grenze der äußeren Erscheinungen hinausgeht, beschränkt sie sich darauf, das hinter den Erscheinungen der Dinge liegende Metaphysische ebenso physisch-mechanisch zu bestimmen, wie die Erscheinungen selbst. Von dieser Anschauung, die gerade darauf ausgeht, jede Erklärung des Daseins zu vermeiden, die den Menschen nichts weiter als eine mechanische Naturbestimmtheit sein läßt, können wir natürlich keine selbständigen Erörterungen und Untersuchungen über den Menschen als solchen erwarten.

Schluß

Es erübrigt noch, am Schlusse unserer Untersuchungen über die philonische Philosophie und ihre eigentümliche psychische Bedingtheit das Gesamt-Resultat zusammenzufassen.

Philos Philosophie stellt nicht ein einheitliches, eine einzige Weltanschauung entwickelndes System, auch nicht etwa eine eklektische Vereinigung verschiedener Weltansichten zu einem organischen, harmonischen Ganzen dar. Philos System besteht nicht aus Einem, aus Einer Grundlage erwachsenen System, sondern aus vielen Systemen, die einander ablösen und von denen jedes eine selbständige und eigentümliche, dem andern mehr oder weniger entgegengesetzte und mehr oder weniger ausgeprägte Weltanschauung vertritt.

Philos Philosophie schwankt also zwischen verschiedenen philosophischen Grundmeinungen hin und her. Sein System ist ein Gefüge mehrerer Anschauungszentren, von denen eines durch das andere bedingt, eines durch das andere verdrängt wird. Eine philosophische Einseitigkeit war immer so gefaßt, daß sie notwendig immer eine andere Einseitigkeit hervorbringen mußte. Der Ausgangspunkt der philonischen Spekulation, die nahezu alle spekulativen Möglichkeiten erschöpfte, die das ganze Gebiet von einem metaphysischen Extrem bis zum andern durchmaß, ist in einer besonderen, in dem Charakter der Zeit gelegenen Grundstimmung zu suchen. Sie erweist sich als ein Produkt bestimmter psychischer Disposition. Nur aus psychischen Motiven läßt sich ihre Eigenart und ihr Charakter, ihre religiöse Tendenz und ihr theologischer Einschlag erklären. Das bestimmte psychische Gefühl aber, das den Ausgangspunkt und die Wurzel der Anschauung Philos von dem unirdischen und beziehungslosen Sein bildet, wurde alsbald nach seiner philosophischen Äußerung durch ein anderes verdrängt. Mit der mystisch-religiösen Anschauung, die aus ihm zur Befriedigung eines inneren Bedürfnisses herausgeboren wurde, wurde auch sofort eben unter dem Einfluß dieser Anschauung wieder die psychische Disposition verändert. Aus der Rückwirkung jener ersten Anschauung auf das Gemüt entstanden wieder neue, den früheren entgegengesetzte religiöse Bedürfnisse, die wieder eine neue ihnen entsprechende Vorstellungswelt (religiöse Vorstellung) hervorbrachten *(λόγος)*. Die ungenügende Art und Weise, in der sich die Vorstellung vom *λόγος* zur Geltung brachte, bedingte wiederum eine solche innere Stimmung, die sich gegen den Sinn der bisherigen Anschauung wandte und eine andere, dem Bedürfnis entsprechende (materialistisch-mechanische) Anschauungsweise bewirkte.

Mit andern Worten: Die schlecht entwickelte Energie des persönlichen, individuellen Seins, die mangelhaft

ausgebildete sinnliche, intellektuelle und ethische Kraft und das damit verbundene Gefühl von der Schwäche und Ohnmacht des Ich der äußeren Welt gegenüber — eine Signatur des ganzen Zeitalters — erzeugten eine Unlust an dem Ich und an der Welt, die es nicht zu ertragen vermochte. Aus dieser Unlust, aus dieser qualvollen Empfindung des Daseins erwuchs das Verlangen und der Wille, dieses Ich und diese Welt los zu werden. So entstand die Vorstellung von einem Sein, das über jede vorhandene individuelle und weltliche Existenz hinausgehoben ist. Die Folge dieser radikal-extremen, das Ich völlig beseitigenden Anschauung war, daß der gewaltsam unterdrückte, tief in der Natur wurzelnde und unaustilgbare Trieb nach Selbstsein mächtig hervorbrach. Dem rein irrelativen, transzendenten Sein gegenüber machte sich wieder ein starkes Verlangen nach Eigenleben, nach Individualität oder der individuelle Instinkt geltend. Dieses Bedürfnis sollte der *λόγος*, die Idee des Selbst-, Welt- und Gottbewußtseins oder des äußeren Seins befriedigen. Aber diese Vorstellung, nicht mit der notwendigen und durchschlagenden persönlichen Tiefe und Kraft ergriffen, konnte ihre Aufgabe und ihren Zweck nicht erfüllen. Der Versuch des Ich, der Persönlichkeit, sich siegreich zu erheben und durchzusetzen, mißlang. Der *λόγος* sank in sich zusammen und rettete nur seine tote Form. Unvermögend, der mechanischen Gewalt und des äußeren Druckes der Erscheinungswelt herrzuwerden, bleibt dem Ich, nach erfolglosem Bemühn völlig an sich verzweifelnd, nichts mehr übrig, als sich ohne Widerstand preiszugeben, sich willen- und selbstlos dem mechanisch-materiellen Geschehn, der unerbittlichen *ειμαρμένη* zu ergeben. So löst ein System, ein Anschauungszentrum das andere ab und eines führt in das andere hinein. Psychische Verfassung und religiös-spekulative Anschauung sind durch einander bestimmt und bedingt, doch so, daß die geschichtliche und begriffliche Priorität bei den

psychischen Motiven liegt. Philo ist also überhaupt zu keiner endgültigen, dauernd festgehaltenen Anschauung gelangt, wenn auch die eine oder andere Anschauung mehr und dauernder hervortritt. Die Psyche, in der Philos Philosophie begründet ist und auf die alle seine philosophischen Vorstellungen wieder zurückwirkten, war zu schwankend und unstet, zu unsicher und ungefestigt, zu empfindlich und empfänglich, als daß man von den aus ihr hervorgegangenen philosophischen Spekulationen eine ruhige, schöne Entwicklung, einen gleichmäßigen, einheitlichen und harmonischen Charakter erwarten konnte.

Lebenslauf.

Ich, Johann Karl Christoph Herzog, bayrischer Staatsangehöriger, bin am 28. Juni 1879 zu Uehlfeld a. Aisch als Sohn des verstorbenen Privatiers Johann Herzog und seiner Ehefrau Elisabeth Herzog geb. Hertlein geboren. Ich besuchte die Lateinschule zu Öttingen a. Ries und das humanistische Gymnasium bei St. Anna in Augsburg. Im Jahre 1897 bezog ich die Universität Erlangen, um Theologie zu studieren. Drei Semester meiner vierjährigen Studienzeit verbrachte ich an der Universität Leipzig. Außer den theologischen Vorlesungen hörte ich mit Vorliebe auch philosophische Vorlesungen, besonders aus der Geschichte der Philosophie. Im Jahre 1901 unterzog ich mich der theologischen Aufnahmsprüfung und im Jahre 1906 der theologischen Anstellungsprüfung. Von 1902—1911 war ich Katechet in Nürnberg. Im April 1911 wurde ich zum Lehrer für protestantischen Religionsunterricht an der Kgl. Kreisoberrealschule in Bayreuth ernannt. Am 24. Juli 1911 bestand ich vor der hohen philosophischen Fakultät der Friedrich-Alexanders-Universität Erlangen die mündliche Prüfung zwecks Erlangung der Doktorwürde.

